



دكتور حسن طلب

أصل الفلسفة

حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة
وتهافت نظرية المعجزة اليونانية





mohamed khatab

أصل الفلسفة

حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة
وتهافت نظرية المعجزة اليونانية

د . حسن طلب
كلية الآداب - جامعة حلوان

الطبعة الأولى

٢ ٣



مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES
مركز

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

حقوق النشر محفوظة ©

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

هـ شارع ترعة المربوطية - الهرم - ج.م.ع تليفون وفاكس ٢٨٧١٦٩٣

Publisher: EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

E-mail : der_Ein@hotmail.com

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهواري

د . شوقي عبد القوى حبيب

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر:

محمد عبد الرحمن عفيفي

تتسميم الخاروف : منى العيسوي

إهداء

إلى ذكرى جمال حمدان
العالم الحق . والمصرى بمعنى الكلمة

ح . ط .

المحتوى

صفحة

الباب الأول

| | |
|--|--------|
| تصدير | (١) |
| الاسس النظرية | (٩٢-٧) |
| توطئة | ٩ |
| الفصل الأول : المعجزة ودلائل الإعجاز | ١٢ |
| الفصل الثانى : الانتشارية .. والانتشارية المصرية | ٣١ |
| الفصل الثالث : معابر الانتشار | ٥٦ |
| الفصل الرابع : حول شكل الفلسفة ومضمونها | ٨٢ |

الباب الثانى

| | |
|---------------------------------------|-----------|
| القيم اليونانية وأصولها المصرية | (٢٣٢-٩٣) |
| توطئة | ٩٥ |
| الفصل الأول : القيم الدينية | (١٢٣-٩٦) |
| أولا - الأصول المصرية | ٩٦ |
| ثانيا - الفروع اليونانية | ١٢٤ |
| الفصل الثانى : القيم الأخلاقية | (١٩٦-١٤٤) |
| أولا - الأصول المصرية | ١٤٤ |
| ثانيا - الفروع اليونانية | ١٨٠ |
| الفصل الثالث : القيم الفنية | (٢٣٢-١٩٧) |
| أولا - الأصول المصرية | ١٩٧ |
| ثانيا - الفروع اليونانية | ٢٢٣ |
| بداية | ٢٣٣ |
| مصادر البحث ومراجعته | ٢٤٤ |

تصدير

لم تكن فكرة البحث عن أصول الفلسفة اليونانية واردة بصورة جادة، حين شرعتُ أواسط السبعينيات فى الإعداد لهذه الدراسة . فقد كانت نظرية (المعجزة اليونانية) هى السائدة فى الأوساط الأكاديمية ، وبين دارسى الفلسفة على الخصوص ؛ بعد أن روج لها مؤرخو الفلسفة فى الغرب ، ثم أخذناها عنهم أخذ القبول والتسليم، ولم يكد أحد من المشتغلين بالفلسفة عندنا، يقف عند هذه النظرية التى تفوح منها رائحة التعصب ؛ موقف الشك والتساؤل ، فضلا عن النقد والتمحيص ، اللهم إلا فى حالات نادرة، قام بها أصحابها على استحياء ، وبصورة عابرة ، فى بعض الكتب التى تؤرخ للفلسفة .

وعندما انتهيتُ من هذه الدراسة أوائل الثمانينيات ، لم تكن الكتب الشهيرة التى بدأت تبحث عن مصادر الفلسفة اليونانية فى التراث الشرقى عامة والمصرى خاصة ، قد ظهرت بعد؛ وبخاص منها بالذكر كتاب (أثينا السوداء) الذى شرع المجلس الأعلى للثقافة فى ترجمته ، وقبله كتاب (الترث المسروق) الذى نقله إلى العربية شوقي جلال وصدر ضمن مشروع الترجمة فى المجلس .

لست أريد أن أثبت هنا شيئا من السبق والريادة، ولكنى أريد أن أشير إلى ما جعل هذه الدراسة تظل من الإشارة إلى هذه الكتب الشهيرة ، أما الكتب الأخرى التى توالى صدورها فى السنوات الأخيرة حول الفلسفة الشرقية أو المصرية لمؤلفين جامعيين ، فليس فيها ما يؤهلها للتصدى لقضية (أصل الفلسفة ونشأتها) ، لا على مستوى النظر ، ولا على مستوى التطبيق .

بقى أن أشير إلى أصحاب الفضل فى ظهور هذا الكتاب إلى النور؛ وعلى رأسهم أستاذتنا الدكتورة أميرة حلمى مطر ، التى أشرفت على البحث فى مهده ، على الرغم من أنه ينطلق من فرضيات لاتوافق عليها تمام الموافقة ؛ وكذلك الصديقان الأثيران د. قاسم عبده قاسم ود. شوقي حبيب، اللذان صبرا معى فى أثناء تجارب الطبع على ما لم يصبر عليه أحد.

الباب الأول

الأسس النظرية

توطئة :

لقد تم تكريس هذا الباب بفصوله الأربعة ، لمعالجة الأسس والركائز النظرية ، التى بدونها ستكون مسألة المقارنة التطبيقية بين القيم المصرية واليونانية - لمعرفة مدى إمكان أن تكون الأولى أصلا للثانية - أمرا متعذرا ، وحتى إن كانت هذه المقارنة ممكنة فى غياب تلك الأسس والركائز ، فإنها لن تصبح حينئذ - وفى أحسن الحالات - أكثر من مجرد اجتهد عشوائى خاضع لمنطق الصدفة ، ومفتقر فى الوقت نفسه إلى المبررات المنهجية المقنعة ، وباختصار ، فإن البحث فى هذه المقارنة ، إذا ماتخلى عن صُواء النظرية الهادية ، سيكون قد استسلم تماما لتداعيات الخواطر وسوانح الخيال ، وسيكون قد استبدل الحماسة العاطفية ، بالتحقيق العلمى الموضوعى ، أى سيكون قد خرج من ميدان العلم إلى ميدان الأدب .

ومن أجل أن نعصم البحث من الانزلاق إلى حيث لانريد له أن ينزلق ، كان اهتمامنا بهذه الركائز النظرية ، التى لاتقل أهمية وخطورة فى نظرنا عن الجانب الآخر التطبيقى من البحث ، وهو الجانب الذى سستتم فيه المقارنة فى مجالات فلسفية بعينها ، ذلك أن الجانب النظرى يمثل فى الحقيقة المفاتيح التى بدونها يصبح دخولنا إلى الجانب التطبيقى دخولا مستحيلا ، أو بمعنى أصح : دخولا غير شرعى وغير مبرر علميا .

ولقد رأينا أن نعرض لهذه الأسس والركائز ، من خلال فصول أربعة ينتظمها هذا الباب . فى الفصل الأول عُقدت ، مناقشة موضوعية لنظرية المعجزة اليونانية Greek Miracle ، وقد بدت لنا هذه المناقشة ضرورية إلى الحد الذى لو ثبتت فيه صحة هذه النظرية ، فإن هذا البحث سيفتقد على الفور أهم سند نظرى له ، بل إنه سيصبح غير ذى موضوع ، وما علينا حينئذ ، إلا أن نطوى صحائفنا ونغلق أضيائيرنا ونسلم تسليما نهائيا بأن البحث عن أصول مصرية لفلسفة القيم اليونانية ، أو لأى فرع فلسفى آخر ، بحث عقيم ؛ لأنه يفتقد مبرراته المنهجية وأسس النظرية ، ومن ثم تنتفى قيمته العلمية .

وتأسيسا على ماتوصلنا إليه من تهافت نظرية المعجزة اليونانية ، من حيث احتوائها على جانب كبير من الدعاوى العنصرية ، أو التعصب الفكرى ، أو الجهل بالمحتوى الفكرى لحضارات الشرق القديم عامة ، ومصر خاصة ، أو من حيث توسلها بالسفسطة والمغالطة الفكرية ، أو هذه الأمور جميعا ؛ فقد بقى المجال أمامنا مفتوحا بعد سقوط هذه النظرية لكى نمضى فى طريقنا نحو إيجاد الأصول المصرية لفلسفة القيم اليونانية . ولئن كان هدم نظرية

المعجزة اليونانية عملا سلبيا قامت عليه الركيزة النظرية الثانية ، فإن مثل هذا العمل السلبي كان ضروريا بوصفه تمهيدا للركائز الإيجابية الأخرى فى الفصول الثلاثة التالية من هذا الباب.

فى الفصل الثانى سنكون مهينين لنقطة حادة - ولكنها ضرورية - إلى مجال الأنثروبولوجيا Anthropology، فبعد أن تداعت نظرية المعجزة اليونانية ولم تصمد حججها طويلا أمام معاول النقد ، أصبح من الضروري أن تكون هناك عملية بناء توازى عملية الهدم ، أو بالأحرى تحل محلها وتكون هى البديل الإيجابى لعملية الهدم السلبية .

ولقد بدا لنا أن علم الأنثروبولوجيا هو القادر على أن يمدنا بمثل هذا البديل ، ممثلا فى نظرية الانتشار Diffusion أو النظرية الانتشارية Diffusionism بوصفها أحد المداخل الرئيسية الهامة للأنثروبولوجيا النظرية .

إن عملية الهدم التى قمنا بها فى الفصل الثانى لنظرية المعجزة اليونانية ، ستظل بغير معنى ، لأن سؤالاً منهجيا خطيرا سوف يطل برأسه فأرضا نفسه ، وفحواه ببساطة : أنه إذا أثبتنا أن نظرية المعجزة اليونانية نظرية باطلة ، فكيف يمكن لنا أن نفسر تفوق اليونان فى الفلسفة والفكر النظرى ، وإلى أى بلد آخر يمكننا أن نعزو نشأة الفلسفة ؟ وهكذا تجيء نظرية الانتشار لتقدم الإجابة الناجعة على مثل هذا السؤال ، فهى تقول لنا ببساطة أيضا ، أنه لا إعجاز هناك ولا معجزة ، وكل ما فى الأمر أن هناك حضارة قديمة أصلية أو مركزية ، نشأت فيها سائر العناصر الأساسية للحضارة الإنسانية ، بما فى ذلك الجوانب الفكرية ، ثم انتشرت عناصر هذه الحضارة بطريقة أو بغيرها إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى ، ولابد من أن يكون هناك بعض التطوير قد تم هنا أو هناك ، لهذا العنصر الحضارى الفكرى أو المادى أو ذاك ، ولكن يبقى أن الأصل واحد ، والمصدر محدد ، وهو ما يكاد يتفق جمهور الانتشاريين على أنه ليس سوى مصر . وبذلك تكون النظرية الانتشارية قد قدمت لهذا البحث ركيزة نظرية تفتح أمامه الطريق لإرجاع القيم الفلسفية اليونانية إلى أصل مصرى .

وفى الفصل الثالث من فصول هذا الباب ، سنعرض لما يبدو أن النظرية الانتشارية فى حاجة إليه من ترسيخ وتدعيم ، لكى يستقيم تطبيقها الجزئى على قضية انتقال الفكر المصرى إلى اليونان ، ولذا ، فإننا سنكون مهتمين فى هذا الفصل ، بدراسة المعابر الأساسية التى سلكتها الثقافة المصرية فى طريقها إلى اليونان ، ومن خلال استقراء التاريخ القديم عامة والتاريخ الحضارى خاصة ، استبان لنا أن أهم هذه المعابر تتمثل فى المحاور التالية :

١- مصر - كريت - اليونان

٢- مصر - آسيا الصغرى - اليونان

٣- مصر - العبرانيون - اليونان .

٤- مصر - اليونان (مباشرة) .

ويستعرض هذه المحاور ، وإثبات دورها التاريخي في نقل الثقافة المصرية إلى ربوع اليونان ، يكون التطبيق الجزئي لنظرية الانتشار من مصر إلى اليونان ، قد اكتملت له حيثياته وتهيأت مقوماته .

وفي الفصل الرابع ، سنتحدث عن قضية لم يسبق لأحد عندنا - حسب علمنا - أن بسط القول فيها ، ونقصد بذلك قضية (شكل الفلسفة ومضمونها) ، ذلك أن إثبات الطابع الفلسفي لتراث مصر الثقافي ، أو نفيه ، يتوقفان إلى حد كبير على الفهم الدقيق لقضية الشكل والمضمون في الفلسفة ، ولعل معظم الذين ينكرون على مصر القديمة أن تكون قد عرفت الفكر الفلسفي وممارست النشاط العقلي النظري ، إنما ينطلقون في إنكارهم هذا من فهم ضيق لماهية الفلسفة ، والعلاقة بين شكلها ومضمونها .

الفصل الأول

المعجزة ٠٠ ودلائل الإعجاز

في مصر ٠٠ وجد أفلاطون الحقيقة

هيلموت فون در شتاين

يعتمد هذا البحث على فرضية أساسية ينطلق منها ، ويبنى نتائجها عليها ، ويدون إثبات صحة هذه الفرضية لن تقوم للبحث ولا لنتائجها قائمة ، بل وسيصبح المضي في تدبيج البحث واستخلاص النتائج ، ضرباً من العبث الفكري الذي لا ينتمي إلى مجال العلم ، بقدر ما ينتمي إلى أحلام اليقظة وشطط الخيال ، ويتمثل هذه الفرضية في تفنيد نظرية المعجزة اليونانية Greek Miracle التي تعنى في شكلها العام أن الحضارة اليونانية والفلسفة منها خاصة، نتاج خالص للعبقرية اليونانية، وإنجاز طارئ غير قابل للرد إلى أصول أخرى سابقة عليه ، خاصة الأصول الشرقية ، والمصرية منها على نحو أخص^(١) ، ولسوف نقوم باستعراض عام لهذه النظرية قبل أن نشرع في هدمها وبيان تهافتها ، فلكي نهدم شيئاً ؛ لامتدوحة لنا من أن نتعرف عليه أولاً ، لكي يكتسب الهدم مشروعيته الفكرية .

إن نظرية المعجزة اليونانية في جوهرها، تعد نظرية في تفسير نشأة الفكر اليوناني ، وبذلك فهي لا تعد مشكلة حديثة أو معاصرة ، فالجدل حول الكيفية التي نشأت بها الفلسفة اليونانية إنما يعود إلى العصور القديمة ، وبالتحديد إلى أيام ازدهار الحضارة اليونانية نفسها في القرن الخامس ق.م . فمنذ هذا القرن وما يليه ، نستطيع أن نتبين آراء ووجهات نظر لكثير من مؤرخي الإغريق وأدبائهم ومفكرهم حول هذا الموضوع ، فالمؤرخ اليوناني "هيروdotus" (٢) ، يميل إلى الاعتراف بالدين الذي يدين به اليونانيون للمصريين في كثير من مظاهر نشاطهم الروحي والفكري ، خاصة في مجال الدين^(٣)، وكذلك يفعل كثيرون غير

(١) وجد من الباحثين من اعترف بأصول شرقية للفلسفة والحضارة اليونانية ، ولكن مع الابتعاد بهذه الأصول عن مصر ، ليجعلها وقفاً على حضارات آسيا ، ولا يخفى ما في ذلك من إصرار على ربط الجنس الهندي - أوربي في سياق حضاري واحد ، فهذا الجنس نزح من آسيا إلى أوروبا كما هو معروف تاريخياً

(2) John Burnet, Early Greek Philosophy, 4th edit. London, 1975, P. 8.

مع ملاحظة أن "بيرنت" يستغل اعتراف هيروdotus هذا في إنكار وجود أي شيء يمكن أن نسميه فلسفة مصرية ، لأنها لو كانت موجودة لذكرها هيروdotus قارن: هيروdotus يتحدث عن مصر، ترجمة محمد صقر خفاجة وتقييم أحمد بنوي، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦م، ص ١٥٠ - ٩

هيرودوت من معاصريه ولاحقيه ، إلى الدرجة التي خلقت انطباعا عاما بأن اليونانيين - على الرغم مما كانوا يحسون به من تفوق وتميز عن غيرهم من البرابرة ^(١) - أحسوا بأنهم تعلموا كل شيء من المصريين ، وأنهم لم يكونوا يعرفون شيئا قبل أن يتصلوا بهم وينهلوا من حكمتهم وتجاربهم ^(٢) ، وإن لم يمنع ذلك من وجود اتجاه يوناني مضاد ، يطمح من قيمة الدين المصري ، ويحاول أن يقلصه إلى أقصى الحدود ، وقد وجد هذا الاتجاه أفضل تعبير له في رأى أرسطو الذى يعزو بداية الفلسفة إلى "طاليس" ^(٣) Thales " ويتبعه في ذلك تلميذه ثيوفراستوس ، غير أن مثل هذه الآراء لا تشكل التيار الغالب فى الفكر الإغريقى .

وقد استمرت المشكلة قائمة لدى مفكرى الحضارة الهلنستية Hellenistic . وقد رجح أعلام مدرسة الإسكندرية أن يكون المصدر المصرى هو الأصل المباشر للفلسفة الإغريقية كما بين ذلك "كليمنت السكندرى" Clement of Alexandria و"فيلون" Philon اليهودى ^(٤) وغيرهما .

وفى العصور الحديثة ظلت أصالة الفلسفة اليونانية موضع تساؤل ويحث من قبل المفكرين الغربيين فى القرن التاسع عشر خاصة ، استمرارا لتقاليد القرن الثامن عشر الفكرية التى أولت اهتماما كبيرا للبحث فى نشأة الحضارات ونموها ، على غيرمادرجت عليه البحوث المعاصرة فى عصرنا هذا من البحث فى انحطاط الحضارات وتدهورها . ولعل أشهر من بحث فى هذه المشكلة من المحدثين والمعاصرين هو المفكر الفرنسى "إرنست رينان E. Renan" (١٨٢٣-١٨٩٢) الذى إليه يرجع التفسير المعاصر للحضارة اليونانية والفلسفة خاصة بوصفها معجزة جاءت على غير مثال ^(٥) ، كما ورد فى كتابه (تاريخ الأديان) ،

(١) الجدير بالذكر أن "كيتو" يقلل من شأن هذه النزعة ، ويقرر أن لفظة البربرى أو البرابرة لم تكن تعنى عند اليونان شيئا من هذا الإحساس ، فهى مجرد وصف أو محاكاة للغات الأجانب ، انظر : كيتو ، الإغريق ، ص ٣ .

(٢) أمين الخولى ، كتاب الخير (مخطوط) ، ص ٧٤ - وانظر أيضا : طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، ج ١ ، ص ١٢ ، حيث يذكر المؤلف كيف كان اليونانيون يذكرون فضل مصر ويعترفون به فى شعرهم ونثرهم ، وكيف أنهم ظلوا فى عصورهم الراقية ، كما كانوا فى عصورهم الأولى ، يرون أنهم تلاميذ المصريين فى الحضارة وفى فنونها الرفيعة بنوع خاص .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٤٥

(٤) حسام محى الدين الألويسى ، براكير الفلسفة قبل طاليس ، ص ١٤ .

(٥) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة واللام ، ص ١٩ ، وانظر أيضا : عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة

اليونانية ، ص ٦١

وقد أخذ بهذه النظرية معظم المفكرين الغربيين المعاصرين الذين يغلب عليهم التعصب ويتجلى في فكرهم الانحياز لتفوق الغرب ، أو الجهل بتراث الشرق الفكرى الذى نهلت من ينابيعه الحضارة اليونانية ، أو الأمران معا وقد كان "زيلر E. Zeller" (١٨١٤-١٩٠٨) فى كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) من القائلين بهذه النظرية مرددا ما قاله "رينان" (١)، وكذلك الحال مع "جومبرتز T. Gomperz" الذى صدر كتابه الشهير (مفكرى اليونان Greek Thinkers) بعبارة للسير "هنرى سمرمين Henry Summer Maine" تقول : (باستثناء قوى الطبيعة العمياء ، لا يوجد أى شىء يتحرك فى هذا الكون إلا وهو إغريقى الأصل) ، على الرغم من أن "جومبرتز" يعترف فى ثنايا كتابه ببعض التأثيرات المصرية على اليونان خاصة فى مجال الطب الشعبى (٢) Popular Medicine ، وغيره من عناصر الثقافة الأخرى التى اكتسبتها اليونان من مصر بدون أن تخسر استقلالها الفكرى على حد تعبيره (٣) . غير أن الرأى الأشد تطرفا من "جومبرتز" هو ذلك الذى يعلنه "هنرى بيبير" الذى كتب مقدمة ضافية لكتاب "ليون رويان" Leon Robin المسمى "الفكر الإغريقى وأصول الروح العلمية" ، يزعم فيها أن الإغريق خلقوا العقل الإنسانى (٤) Created Human Reason ، وأن أحد وجوه المعجزة اليونانية فى رأيه يكمن فى السمة التأملية Speculative Character التى خلعوها على الفكر ، وكأنه بذلك يعرض بالنزعة العملية التى سادت الفكر المصرى القديم كما يزعم الزاعمون . وإذا كان "هنرى بيبير" يقيم المعجزة على أساس من المقابلة بين التأمل اليونانى من جهة والنزعة العملية الشرقية من جهة أخرى ، فإن "إدوارد زيلر" يقيم هذه المعجزة على أساس من المقابلة بين الأساطير والخرافات الشرقية من جهة ، والفلسفة الخالصة عند اليونان (٥) من جهة أخرى ، فكان الفلسفة الخالصة Pure Philosophy عنده لا تكون كذلك إلا إذا برئت من كل مظاهر الفكر الأسطورى ، كما أراد "بيبير" أن يجعلها بريئة من شوائب النظرة العملية ، كما يدل على

(1) Edward Zeller, Outline of Greek Philosophy, London, 1962, Pp. 2-3.

(2) Theodor Gomperz, Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy), Trans. by Laurie Magnus, London 1939, Vol I, p 283

(3) I bid, P ٩

(4) See his Introduction in : L. Robin, Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit. Kegan Paul, French, Truber & Co. LTD, London 1928, p. XIII

(5) E. Zeller Outline of Greek Philosophy, op. cit., p 2

ذلك مصطلحه : Pure Thought^(١) . وعلى أية حال فإن نظرية المعجزة اليونانية المبنية على أساس التأمل الخالص المتزه عن العمل أو المتخلص من الأسطورة والدين ؛ قد استمرت حية فى كثير من الدراسات المتأخرة التى أرخت للفكر الغربى أو الفلسفة بصفة عامة ، ويظهر ذلك جليا عند كل من "ياسبرز"^(٢) و"راسل"^(٣) وغيرهما ممن تعصب للفكر اليونانى أو الحضارة اليونانية ورأى فيها إعجازا بالقياس إلى ما سبقها من حضارات الشرق ، على نحو ما يمكن أن نلاحظ لدى كل من : جلبرت مورى G. Murray الذى فاحر بأنه لايمكن أن تقع على شيء تحت الشمس دون أن يمت للفكر اليونانى بسبب ، وأيضا لدى المؤرخ الألمانى "ريتير" Ritter فى كتابه (تاريخ الفلسفة القديمة)^(٤) ؛ مما أدى فى النهاية إلى قيام تيار متطرف ينكر أصحابه وجود أى أثر من أى نوع وقع على اليونان من حضارات الشرق القديم ، ويعلنون أن الفكر اليونانى وليد بلاد اليونان وحدها ، تأصل فيها غير متأثر بشيء مما سبقه من إبداعات الفكر الإنسانى على الإطلاق^(٥) .

غير أن هناك مفكرين منصفين تذرعوا بالموضوعية فتوصلوا إلى الحقيقة التى قد لا تكون على هواهم ، ولكنها ترضى نزاهتهم العلمية وتشبع ولعهم بتحرى الحق ، مهما تكن نتائجه .

لقد فحص هؤلاء المفكرون الموضوعيون النزهاء نظرية المعجزة اليونانية ، فاستبان لهم تهافتها وخلوها من الروح العلمية الحقيقية ، فلم يجدوا غضاضة - وهم وريثو الحضارة اليونانية - فى أن يدحضوا هذه النظرية ويقوضوها من أساسها ، ولستنا نقصد هنا تلك المحاولات الهزيلة التى تعترف بشيء من التأثير المصرى على اليونان ؛ على غرار مايمكن أن يلحق اليوم بالحضارة الغربية المعاصرة من تأثير مصدره طرائف الشرق الأقصى والفنون

(1) See his Introduction In : L. Robin, Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit, op. cit., p. X.

(٢) كارل ياسبرز ، مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ١٨١ . و"ياسبرز" يذهب مثل "زيلر" إلى إقامة المعجزة على أساس الخلاص من الفكر الأسطورى .

(٣) انظر : تفصيل رأيه فى مستهل ج ١ ، من كتابه : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى تجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ج ١ ، ط (٢) ، ١٩٦٧ ، ص ٦ ، ص ٢٢ .

(٤) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص ٩ و ص ١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨ .

الأفريقية ، وغير ذلك مما يدخل فى باب الملح والطرائف والتقاليع^(١) ، فمثل هذه المحاولات لحسن الحظ لاتشكل تيارا سائدا ، فضلا عن كونها تخلو من أية قيمة أصيلة .

أما المحاولات التى نقصدها هنا ، والتى يمكن أن تتصف بالطابع العلمى فى تنفيذ نظرية المعجزة اليونانية وإثبات المصدر المصرى خاصة والشرقى عامة ، فتتمثل فيما كتبه العلامة "ماير Meyer" و"دنكر Dunker" و"روبرتسون Robertson" وغيرهم من المهتمين بالموضوع ، فقد رأى "ماير" أن المدينة اليونانية لم تبدأ فى الرقى الحقيقى إلا بعد أن احتكت بالشرق فى (أيوليا Aeolia) و(أيونيا Ionia) بأسيا الصغرى ، بينما ذهب "دنكر" إلى رأى نفسه حين قرر أنه لم يبق من شىء فى مدينة اليونان لم يلحق به تأثير الشرق فى أسيا الصغرى ؛ ولا يستثنى من ذلك الدين اليونانى الذى اقتبس كثيرا من المعتقدات والأفكار الشرقية . أما "روبرتسون" فإنه يقول فى الجزء الأول من كتابه (تاريخ حرية الفكر) : إننا مهما قلبنا وجوه الرأى وأمعنا فى البحث ، فلن نعثر على مدينة يونانية أصيلة بريئة من التأثر بالحضارات الشرقية ، غير أن الإعجاب الشديد باليونانيين هو الذى جعل جمهرة من أصحاب الرأى كما يلاحظ "روبرتسون" ؛ تصر على إنكار تأثر حضارة اليونان بحضارات الشرق^(٢) . وهناك مفكرون آخرون ينتمون إلى هذا التيار الذى لم يؤمن بنظرية المعجزة اليونانية ؛ ونخص منهم بالذكر "جلاديش Gladiach" و"روث Roth"^(٣) و"ألبيرفور" و"جورج سارتون G. Sarton" و"روجيه جارودى Roger Garaudy" وغيرهم .

أما "ألبيرفور" ، فهياجم الذين يرددون القول بالمعجزة دون أى سند علمى أو مبرر عقلى ؛ ويثبت أن اليونان قد استقوا معلوماتهم وبخاصة فى الفلسفة ، من مصر

(1) See : T.R. Glover, The Ancient World, Penguin Books, 1966, p. 85.

وتأرن أيضا : R. Ninian Smart, Religions and Changing Values, In : Edwards A. Maziorz :
(Editor), Values and Values in Evolution, Gordon & Breach, New York 1979, Pp.
24-6 .

(٢) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والالم ، ص ١٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١ ، وانظر : شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ط ١ ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٥ ، وقد تحمس "روث" للمصدر المصرى للفلسفة اليونانية خاصة ، فالفلسفة عنده لم تأت إلا من مصر .

القديمة^(١) ، مع اعترافه بصعوبة إثبات ذلك في الوقت الحاضر، إذ ينبغي أن ننتظر حتى يشتد عود علم المصريات أكثر فأكثر . ويعتمد "فور" على وجوه الشبه الأكيدة التي تجمع بين الفن المصرى والفن اليونانى القديم ، وبينه وبين الفن الكريتى من قبل ؛ حتى إنه ليجزم بأن القصر الملكى المشيد فى (كنوسوس Knosos) عاصمة (كريت) القديمة ، يحاكي الطراز المعمارى المصرى ، كما أنه يشير إلى أن ملحمة "هوميروس الشهيرة" الإلياذة "The Iliad" قد استوحيت الملحمة المصرية التى نظمت فى التغنى بانتصارات الفرعون رمسيس الثانى على أعدائه فى سورية من "الحيتيين The Hittians" وغيرهم ، كما أثبت ذلك بعض الباحثين. وعلى الإجمال، فإن "فور" يحس بإشكالية نقص المصادر المصرية المتاحة ، ولذا فهو لا يخلع على نتائجه صفة اليقين المطلق ، ولا يزعم لها أى وثوق نهائى ، فهى عنده نتائج محتملة، وستزيد درجة احتمالها رسوخا على ضوء ماسيكشفه علم المصريات مستقبلا، والنقص الحالى فى المادة لا ينبغي أن يجعلنا تتغاضى عن الأثر المصرى الذى تدل عليه قرائن عدة فى الفن والدين والأخلاق ، وغيرها من مظاهر الفكر المصرى القديم ، كما لا ينبغي أن نتجاهل فى رأى "فور" أسبقية الحضارة المصرية ؛ وانتشار التعليم فيها على نطاق واسع ، فقد كان لكل مدينة عظيمة مدرسة واحدة أو مدارس عدة متصلة بالمعابد ؛ تتكون منها جامعات دينية حقيقية، وعلى هذه الجامعات تردد أعظم علماء اليونان وأهم فلاسفتهم ، ويذكر "فور" من هذه المدارس والجامعات (سائس - تل بسطة - تنيس - هليوبوليس - أبيتوس - طيبة). وكانت أشهرها جامعة (هليوبولس) الكهنوتية التى طار صيتها فى العالم القديم ؛ وكان اليونانيون يؤمنونها ويعتبرون وفودهم إليها جزءا من برنامجهم التعليمى . ويلاحظ "فور" أن الأثر المصرى على اليونان لم يقتصر على مجال الفلسفة الخالصة والأفكار الدينية فحسب؛ كفكرة العدالة المصرية التى استعارها "هزiod Hesiod" ، فلصّبت (ماعت *) (Maat) المصرية هى

(١) انظر : إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والألم ، ص ٢٦ ، حيث يورد المؤلف نصا طويلا من "فور" نقلا عن بحث مترجم نشرته جريدة السياسة الأسبوعية فى أحد أعدادها .

(*) كانت الإلهة ماعت فى الديانة المصرية القديمة تشخيصا لكل القوانين الأساسية فى الوجود ، فقد جسدت مفاهيم : القانون والعق والنظام والعدالة ، انظر .

(ثيمس Themis) (*) اليونانية ، ولكنه تجاوز ذلك إلى اللغة نفسها ، فلا مجال لنكران المشابهة والتقارب في الجرس بين كثير من الكلمات المصرية ، ونظائرها من الكلمات اليونانية التي تدل على المعنى نفسه ، فكلمة (رادامنت Rhadamanthys) أى الكاهن صاحب الصولجان ، والتي تطلق على أحد قضاة العالم السفلى من أبناء «زيوس» ، تعود إلى الجملة المصرية Ra-In-Amenti التي تعنى (رع فى الآخرة) وكذلك الكلمة الإغريقية (Charon) التي تعنى ملاح العالم السفلى ، فهي مشتقة من الكلمة المصرية (Karon) ومعناها زورق أو نوتى^(١) ؛ إلى غير ذلك من الكلمات .

أما "سارتون" ؛ فهو وإن انطلق من مجال العلم بصفة خاصة ، دون الخوض فى غيره من المجالات النظرية كالفن والدين والفلسفة ، إلا أنه يصل إلى النتيجة نفسها تقريبا ، فيكشف عن زيف نظرية المعجزة اليونانية كما كشف "فور" ؛ بل إنه يمضى إلى أبعد من ذلك؛ فيقول إننا عندما نتكلم فيما نسميه المعجزة اليونانية ، فلا محمل لما نقول إلا محمل الاعتراف بجهلنا والتسليم به^(٢) ، ويقر بأن العلم بدأ فى الشرق وانتقل بعد ذلك إلى اليونان ، وإن كنا نجهل الكيفية والتفاصيل التي تمت بها عملية الانتقال هذه^(٣) ، ومن ثم فإن عبقرية اليونان تبين إلى حد كبير للأصول الشرقية ، خاصة الأصل المصرى والبابلى ، فهما كما يرى "سارتون" الأبوان اللذان أنجبا العبقرية اليونانية ، وإذا ما طرحنا الأب المصرى والأم البابلية من مجال بحثنا ؛ فلم يكن لهذا الطفل اليونانى أن يولد أصلا^(٤) ، والذين لا يريدون أن يتخلوا عما فى رؤسهم من أفكار لا أساس لها من الصحة ؛ كالقول بأن العلم اختراع إغريقى؛ فهم لا يعرفون

(*) ثيمس فى الأساطير اليونانية هى ابنة أورانوس Uranus وجيا Gaea ، كانت إحدى التيتان المعاديات لزيوس ، ورغم ذلك فقد خضعت لحكمه ، وكانت ترمز للقانون والنظام والعدالة ، وأحيانا كانت تعتبر ربة النبوءة ، وتشرف على الوحى فى دلفى أمام أبولو ، وقد تزوجها زيوس لينتفع بمشورتها وحكمتها انظر : أمين سلامة- معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية ، دار الفكر العربى ط١ ، القاهرة ١٩٥٥ ، مادة : (ثيمس) .

(١) لخصنا هذه الآراء من مقال "فور" الذى أورده إسماعيل مظهر ، انظر ص ٢١ - ٣٠ من كتابه المذكور سابقا .

(٢) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دارالنهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٤٦

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٤٣-٤

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٤٨ - ٩

معنى العلم أضلا^(١)، أو هم يعرفون ولكن يتجاهلون ، فقد جمع العلم المصرى بين ماهو عملى وماهو نظرى ، أى بين النظر والتطبيق^(٢) ، كما تنطق بذلك بعض النصوص المصرية التى أفلتت من سطوة الزمن . والعلم اليونانى على هذا ، قد يكون ذروة لجهود علمية بدأها المصريون ولكنه لا يكون هو البداية أبدا^(٣) ، بل إنه فى جانب كثير منه يبدو كما لو كان انتحالا إفريقيا لثراث الشرق^(٤) ؛ خاصة التراث المصرى الذى بلغ فى مجال العلم درجة ؛ هى الأولى وإن لم تكن هى الأعلى .^(٥)

أما روجيه جاردى ، ذلك المفكر الجريء القادر يوما على تجديد فكره وتطوير ذاته ، فقد حمل هو الآخر على نظرية المعجزة التى روج لها المتعصبون للفكر الغربى ، وعقد فى كتابة عن (حوار الحضارات Pour Un Dialogue des Civilizations) فصلا شيقا بعنوان (الغرب عرّض) سخر فيه ؛ لا من مصطلح المعجزة اليونانية فقط ، وإنما من فكرة المعجزة الغربية عموما^(٦) ، تلك المعجزة التى تقوم فى بعض جوانبها على تضخيم التفوق الغربى ، لا فى المجالات الفكرية فحسب ، بل فى مجالات الحرب وجبروت القوة أيضا ؛ على نحو ما نجد من مبالغة فى تصوير معركة (ماراثون Marathon) بين اليونان والفرس ، على أنها انتصار ساحق ماحق للغرب على الشرق .^(٧)

هذه النماذج الموضوعية التى لمسناها فى فكر هؤلاء الأعلام ، تجعلنا نقف على مقدار المبالغة والتهويل اللذين ينطوى عليهما مصطلح (المعجزة اليونانية) ، وتجعلنا فى الوقت نفسه

(١) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ترجمة مجموعة من المتخصصين ، دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ط٢ ، القاهرة ١٩٦٣ ، ج١ ، ص ١٢٠-٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٣) جورج سارتون ، الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، مكتبة المعارف ط١ ، بيروت ، ١٩٥٢ ، ص ٢٤ .

(٤) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص ١٤٦ .

(٥) جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ج١ ، ص ١٣٣ .

(٦) روجيه جاردى ، حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زيتى علماء) ، منشورات عويدات ط١ ، بيروت - باريس ١٩٧٨ م ، ص ٢٧ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٥-٧ .

مسلحين برؤى ومناهج جديدة فى درس الحضارات الإنسانية ؛ فى تفاعلها وتكاملها واتصالها ، لا فى تمايزها وانفصالها .

دلائل الإعجاز المزعوم :

وإذا ما عدنا الآن إلى فحص آراء القائلين بالإعجاز اليونانى أو العبقريّة الإغريقية ، فإننا سنجد أن مثل هذه الآراء تستند بشكل أساسى على بعض المبررات والحجج التى لم تصمد طويلا أمام محك النقد ، ولنجرب أن نختبر نماذج من تلك الحجج والمبررات ، حتى يستبين لنا مبلغ ما تنطوى عليه من قلب للحقائق وتزييف للعلم ، باسم العلم نفسه .

فمن هذه الحجج ما يتبجح به بعض المتعصبين من أن حضارة (بحر إيجة The Aegean Sea) كانت تفوق فى تقدمها وازدهارها الحضارة المصرية ، بل وتسبقها أيضا فى الزمن ، لأن الحضارة الإيجية وصلت إلى درجة رفيعة بدءا من (العصر الحجري الحديث The Neo-lithic Age) كما يزعم "جون بيرنت J. Burnet"^(١) . وليس أسهل علينا من رد هذا الزعم الذى يكشف عن جهل صاحبه بالحقائق التاريخية التى أصبحت مبسوبة فى سائر المصادر : لاسيما تلك التى تبحث فى تاريخ الحضارات القديمة^(٢) . وقد كان من الأفضل لهذا الكاتب ألا يفتى فيما يجهل ، غير أنه أثر أن يتحفنا بفتاواه ، فيضيف قائلا إنه إذا كان هناك من أثر قد وقع على الحضارة اليونانية ؛ فلا بد من أن يكون مثل هذا الأثر قد أتى من الشمال ؛ وليس هناك أساس من الصحة للقول بأنه أتى من مصر^(٣) . وهكذا تصبح الحضارة الإيجية القديمة ممثلة فى (كريت) وحضارتها المينوية Minoan ، هى - عند بيرنت - التى أثرت على مصر ؛ لا العكس^(٤) .

ولأن أسبقية الحضارة المصرية على الحضارة المينوية وسائر حضارات بحر إيجة ، لم تعد موضع جدال بين المؤرخين ؛ بل هى لم تكن كذلك من الأصل يوما ما ؛ فسوف لانضيق وقتنا

(1) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., Pp. 1 - 2 .

(٢) الجدير بالذكر أن المصادر التاريخية القديمة فى العقود الأولى من هذا القرن ، كانت تكاد تجمع على الأسبقية الحاسمة لمصر على الحضارات المجاورة ، ولم يخلُ بعضها من مبالغة تظهر فى العودة ببدء الحضارة المصرية إلى عام ٨٠٠٠ ق.م ، انظر :

V.A. Renouf, Outlines of General History, Macmillan and Co. LTD, London 1910, p. 9.

(3) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., Pp. 2 - 3 .

(4) Ibid, p. 3.

فى الرد على مثل هذا القول غير العلمى ، ويكفي هنا أن المختصين بحضارات بحر (إيجيه) وعلى رأسهم "السير آرثر إيفانز Sir Arthur Evans (١٨٥١-١٩٤١) "الذى اكتشف الحضارة المينوية فى (كريت) ، يقرون قبل غيرهم بأسبقية مصر وتأثيرها الكبير على هذه الحضارة .

أما الحجة الثانية التى تجعل المعجزة الإغريقية قائمة على التوقد الحاد فى الذكاء^(١)، أو على العبقرية التى لا يشارك اليونان فيها أحد من شعوب الأرض ؛ وبإلتحديد من شعوب الشرق، فرائحة العنصرية تفوح منها حتى إنها لتزكم الأنوف ، فلم تعد مسألة التمييز بين الأجناس البشرية على أساس تفاوتها فى الذكاء والقدرات العقلية ، أمرا مستساغا ولاحتى مقبولا فى الأوساط العلمية المعاصرة . ومع ذلك فقد مر وقت كانت فيه هذه الفكرة تلقى رواجاً وترحيباً كبيرين من الدوائر العلمية والثقافية الغربية بصفة عامة ، وازداد الأمر ضغطاً على إبالة حين تدخلت السياسة لتوظف الفكرة لصالحها ، فقد بلغ الهوس العنصرى مداه على يد النازية، حتى لقد طلب النظام الهتلرلى إلى بعض العلماء أن يدبجوا بحثاً يثبتون فيها أن (النورديين Nordians) كانوا هم أصحاب أول حضارة فى تاريخ الإنسانية ، ولما كان ذلك يتعارض مع الحقيقة التاريخية القائلة بأن مصر هى مهد الحضارة الأول ، فلم يكن أمام هؤلاء العلماء الملقين إلا أن يثبتوا بطريقة أو بأخرى ، أن (النورديين) قد قاموا بغزو مصر وأسسوا الحضارة بها فى العصور الغابرة^(٢)!

مثل هذه المهزلة العلمية تتكرر من حين لآخر بين قلة من الذين يعميهم التعصب عن إبصار الحقائق والاعتراف بالوقائع ، فمن قبيل ذلك ما حدث فى أكتوبر ١٩٧٦م حين طالعنا كبريات الصحف البريطانية بأخر فضيحة علمية من هذا النوع اهتزت لها الأوساط العلمية فى العالم المتمدن ، ذلك أن السير "سيرل بيرت Cyril Burt" كبير علماء النفس فى بريطانيا ، ثبت أنه استعمارى تعوزه الأمانة العلمية ، إذ كان يؤكد فى كتبه أن الجنس الأبيض يمتاز عن غيره من الأجناس الملونة، بالذكاء والقدرات العقلية التى لاتخفى ، وبالتالي يتعين على المسؤولين عن إصلاح التعليم أن يضعوا برامج لتعليم الملونين بحيث تتلام مع مستوى الذكاء والعقل الهابط بالفطرة عندهم ، ولا يشركونهم فى نوع التعليم الذى يتلقاه البيض نواى المستوى

(1) Theodor Gomperz, Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy.), op. cit., p. 11.

(٢) جوردون تشايلد ، التاريخ ، ترجمة على بروسوم عبد الملك وتقديم أنور عبد الملك ، الدار المصرية للكتب ، القاهرة دت ٩٢-٢ .

الرفيع بالفطرة ذكاء وعقلا . وأخذ تلاميذه من علماء النفس يروجون لهذه النظرية ، حتى تصدى للكشف عن حقيقتها باحثون نفسانيون في أمريكا وإنجلترا ، وتوخوا في هذا أن يراجعوا أدلة نظرية "بيرت" ؛ فتبين لهم جميعا أن ذلك العالم المرموق قد زعم أنه استعان بمصادر ثبت لهم أنها غير موجودة ، وأن أرقام الإحصاءات التي أيد بها نظريته مختلفة وملفقة ، وأدى الكشف عن هذه الفضيحة العلمية إلى أن أصبح ذلك العالم المزعوم مثار السخرية في دوائر العلماء ، وعند من علموا بهذه الفضيحة من عامة الناس.^(١)

على أية حال ، فإن ما يهتنا هنا ، هو ما تكشف عنه أمثال هذه الفضائح من أن الفكرة العنصرية التي تقوم عليها نظرية المعجزة اليونانية ، أضعف من أن تنهض إلا على أساس من الغش والتزوير وليّ الحقائق . نعم ، لقد مرت فترة كانت فيها هذه الفكرة العنصرية تتمتع بقدر من التصديق ، لاسيما لدى عامة المفكرين الرومانسيين ، حيث وجد كثير من هؤلاء المفكرين في فكرة التفرقة العنصرية أو الجنسية بين البشر ؛ بديلا مقنعا لما كانوا يرفضونه من مبادئ الإخاء والمساواة التي أعلنها مفكرو الثورة الفرنسية .

كان المفكر والشاعر الألماني "هيردر J.G. Herder" (١٧٤٤-١٨٠٣) والمفكر الإنجليزي توماس كارليل^(٢) The Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١م) وغيرهما ، من أشهر من تحمسوا للعنصرية في الفكر الغربي . أما الذي انحرف بها إلى قمة التطرف فهو "جوبينو J.A. De Gobineau" (١٨١٦-١٨٨٢م) الذي لم يتورع عن توظيف العنصرية لخدمة أغراض غير إنسانية.^(٣)

(١) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٢٠٨ - ٩ ، والجدير بالذكر أن لهذا العالم - أو المتعالم - كتابا مترجما إلى العربية بعنوان (كيف يعمل العقل) - وهو في جزئين ، وقد ساهم "بيرت" في الجزء الأول واستقل بالثاني ، انظر : سيرل بيرت ، كيف يعمل العقل ؟ ، الكتاب الثاني ، ترجمة محمد خلف الله ، لجنة التأليف ، الترجمة والنشر ، سلسلة (الفكر الحديث) العدد (١٠) ، القاهرة د.ت ، ولاحظ كيف أن المترجم كال المديح للمؤلف !

(٢) جور دون تشايلد ، التاريخ ، ص ٩٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٢ ، وقد قرر "جوبينو" أن أرفع الحضارات وأزهارها هي من إبداع جنس واحد هو الجنس الآري الذي يشمل اليونان والرومان والأمم السائدة في أوروبا الحديثة ، ولكن الاختلاط بالأجناس الدنيا الذي قضى على النشاط المبدع للحضارة الإغريقية الرومانية ، يهدد الآن أوروبا الحديثة بالانهطام ، وقد فند "تشايلد" آراء "جوبينو" وتابعه "لابوج" de Lapouge وأبان عن حقيقتها الاستعمارية في كتابه المنكور أعلاه .

إن قيام نظرية المعجزة اليونانية على النزعة العنصرية وأسطورة التفوق ، يجعل من هذه النظرية محض هراء ، ولا يوجد ما هو أكثر دلالة على تهافتها من أن علم الوراثة Heredity يسد الطريق أمام صحتها المطلقة ، كما تدل على ذلك البحوث المعاصرة . وعلى الرغم من ذلك، فقد تمسك الاستعمار بهذه الفكرة ليخدم بها أغراضه ومطامعه ويؤكد هيمنته على الشعوب المتخلفة . وقد بين "تشايلد" كيف أن أمريكا والدول الاستعمارية رحبت كثيرا بالفكرة العنصرية وروجت لها مع إضافة بعض الزخارف من نظريات أخرى كالتطورية^(١)، وغيرها .

أما الحجة الثالثة فهي تقرر - كما سبق أن رأينا عند "هنرى بير" H. Berr (١٨٦٣-١٩٥٤م)^(٢) مثلا - أن مكن الإعجاز في الفلسفة اليونانية يتمثل في الطابع التأملى Speculative الخالص ؛ مما يجعلها تتميز جوهريا عن الطابع العملى الذى يسود الفكر المصرى القديم ، فيما يزعم الزاعمون . وحين تساق مثل هذه الحجة الساذجة، لانملك إلا أن نعجب مرة بعد مرة ، فمرة لأن التأمل الخالص المنفصل عن العمل ؛ وبالتالى عن حركة الواقع بخصوبيتها وتجديدها ، أصبح ميزة يتباهى بها المتباهون ، ومرة أخرى لأن مسألة التأمل الخالص فى ذاتها ؛ يمكن عند هؤلاء أن تقوم منبثة عن أى سياق عملى أو واقعى ، ومرة ثالثة لأن النزعة العملية فى التفكير أصبحت وصمة تدمع الأخذين بها وتنفيهم خارج حدود الفلسفة؛ وتسمهم بالعجز ؛ بينما تصف غيرهم بالإعجاز .

لقد أصبحنا لانكاد نستمع إلى حديث عن النزعة العملية عند المصريين، إلا وهو مقرون بحديث آخر عن القدرة على التأمل النظرى الخالص عند اليونانيين^(٣) . وقد يتفضل أحدهم

(١) جورديون تشايلد ، التاريخ ، ص ٩٣ .

(2) H. Berr, Pure Thought, in : L. Robin, Greek Thought and The origins of Scientific Spirit, op. cit., Pp. X-XIII .

(3) Janet Van Dyne, The Egyptians Pharaohs and Craftsmen, Cassel & Co. LTD, London 1974, p. 40.

وإن كانت المزاولة مع ذلك تعترف بمقدرة المصريين على التعلم السريع والتكيف مع البيئة . وترى أيضا أن الفرق التأملى بين مصر والإغريق هو مجرد فرق فى الدرجة ١ .

فيجعل المصريين مبتدعي النظرية العملية^(١) ، لكي يخلو المجال بعد هذا لإلصاق النزعة النظرية الفلسفية الخالصة ، باليونانيين وحدهم .

وعلى أية حال ، فإن مثل هذه الحجة لن تفيد شيئاً مما أرادها أصحابها ، بل إنها لترتد في النهاية حجة عليهم ، ذلك أن استغراق اليونانيين في التأمل الخالص ، وإهمالهم للنزعة العملية والفردات الواقع من حولهم بالتالي ، كان مسئولا عن تجمد الفكر البشري وتأخر العلم ، أو توقفه عند درجة معينة ، هي تقريبا الدرجة نفسها التي وصل به إليها المصريون . وخير دليل على ذلك أن الآلة البخارية Aeropile التي اخترعها (هيرون السكندري - Hero "Her-on")^(٢) في القرن الأول الميلادي ، ظلت مجرد لعبة تافهة دون أن تستفيد بها البشرية على الإطلاق ، وهو الأمر الذي عزاه بعض الكتاب المنصفين إلى إخفاق الحضارة الإغريقية في بعث التقنية^(٣) وتزكية العمل ، ولا يعلم إلا الله ما الذي كان سيحدث للتاريخ لو أن مثل هذا الاختراع الفذ كان قد وجد الحافز للاستخدام أو للتطبيق العملي^(٤).

وتتطوى هذه الحجة أيضا على بعض المغالطات الأخرى ، فهي تفترض أن الطابع العملي كان هو السمة الوحيدة في الفكر المصري القديم ، وهذا غير صحيح ، فهناك كثير من مظاهر التأمل والقدرة على التجريد في التراث الفكري المصري ، إلى جانب ما يمكن أن نسميه بالنزعة العملية ، وقد انتقلت كلتا النزعتين إلى التراث اليوناني نفسه ، فتجلت النزعة العملية

(1) James Edgar Swain, A. History of World Civilization, 2nd Edit. McGraw Hill Comp. U.S. A. 1947, p. 67 .

والمؤلف مع ذلك لا يغمط المصريين حقهم ، بل يشيد بحضارتهم ومآثرهم .

(٢) جوربون تشايلد ، التاريخ ، ص ٣٧ ، وانظر أيضا : لارسن ، تاريخ الاختراع ، ترجمة أنور محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٢٣ ، وقارن : فيكتور فركس ، الإنسان التقني ، ترجمة إميل خليل بيدس ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت دت . ص ٢٥ ، وهذه الواقعة مذكورة في مصادر أخرى عديدة .

(٣) فيكتور فركس ، الإنسان التقني ، ص ٢٥ ، ولهذا الكتاب ترجمة عربية أخرى قام بها زكريا إبراهيم .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ، وقارن أيضا : لارسن ، تاريخ الاختراع ، ج ١ ، ص ٢٤ .

المصرية عند "هزبود" كما يرى "فور" (١) ونضجت على أيدي السوفسطائيين Sophists (٢) من بعده . أما النزعة المثالية أو التأملية الخالصة، فقد اقتبسها "أفلاطون Plato" وأقام عليها مثاليته التي تعود أصولها إلى نزعات مثالية مصرية قديمة (٣).

وتفترض تلك الحجة أيضا أن النزعة العملية أدنى مرتبة من النزعة التأملية ؛ وهو افتراض لا يؤيده منطق أو عقل ، فالمفاضلة بين الاتجاه العملي والاتجاه التأملى فى التفكير، هى فى الحقيقة مسألة منهج ، وليست مسألة تقويم غايته إثبات تفوق أو امتياز لاتجاه على آخر. ومن هنا يتبين أن العمل ليس مناقضا للتفكير ولاتافيا له ، وقد تحدث باحثون كثيرون عن التفكير بالأيدي (٤) ودور اليد فى إخصاب التفكير ، فعن طريق الأيدي وممارسة العمل يوجد الإنسان التقنية ، والتقنية بدورها تولد الفكر ، فهى التى جعلت الإنسان إنسانا على حد تعبير "فيكتور فيركس V.C. Ferkiss" الذى يطرح تعريفا طريفا للإنسان مؤداه أنه حيوان تقنى (٥). أما التحقير من شأن العمل والنزعات العملية فى التفكير ، فهو مستمد من التراث الميثولوجى ، حيث كان هبوط آدم ومقارفته العمل وكسب القوت بعرق الجبين ، لعنة حلت عليه وعقابا نزل به لما ارتكبه من معصية (٦).

هذا هو الأساس الأسطورى البعيد الذى تقوم عليه نظرية المعجزة اليونانية حين ترفع من شأن النظر وتحقر العمل ، فضلا عن أنها تفاضل بينهما وتحيلهما إلى ثنائية متقابلة الطرفين، بينهما هما جانبان متكاملان فى عملية واحدة يسعى بها الإنسان إلى اكتشاف المجهول (٧).

(١) إسماعيل مظهر ، فلسفة اللذة والالم ، ص ٢٠ .

(٢) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان - الوعى الجمالى) ، دارالثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٧ .

(٣) رأى - "فيجال A. Weigall" مثلا ، أن "أخناتون" كان أول مثالى فى التاريخ ، انظر : فليكويسكى ، أوديب وأخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة دت ، ص ٦٠ .

(٤) جورج سارتون ، تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ص ٨٧ .

(٥) فيكتور فيركس ، الإنسان التقنى ، ص ٢١-٣ .

(6) Frederick Herzberg, Work and The Nature of Man, Staples Press, London 1972, Pp. 24 - 6 .

(٧) أميرة حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، ص ١ .

خلاصة الأمر أن هناك حقائق عدة تكفى لتقضى هذه الحجة نقضا مبرما ، فمن هذه الحقائق أن الفكر المصرى القديم لم يقتصر على النزعة العملية وحدها ، كما لم يقتصر الفكر اليونانى على التأمل الخالص وحده . ومنها أيضا أن العمل ليس حطة وعجزا فكريا ، بل هو اتجاه فكرى فى الأساس ، وعصور الازدهار الكبرى فى الحضارة الإنسانية كانت قائمة على نزعة عملية واقعية كما هو الشأن فى عصر النهضة مثلا^(١) ؛ كما كان الأمر كذلك فى الحضارة المصرية نفسها ، حيث لاحظ "جارودى" أن أعمال المصريين الباقية تتجلى فيها إرادة الإنسان أن يطبع الطبيعة بطابع عمله الدائب ، وهو اتجاه لا يزال حيا نشطا فى الحضارة الغربية حتى الآن^(٢) . وهكذا فنحن ننظر "جارودى" إلى الأهرام وجد فيها - على حد تعبيره - قصائد حقيقية ، خياما مدهشة من حجر الصوان ، وصورة عالم بناه الإنسان ، وفعل إيمان بقدرة البشر ، وهى فى النهاية تميظ اللثام عن حضور الله^(٣) .

ومن هذه الحقائق أيضا أن العمل لا ينفصل عن النظر ، ولا الفكر عن الواقع ، فرسالة الإنسان لا تبدو فى انصرافه عن عالم ناقص ، بل على العكس ، تبدو فى سعيها للفعال لسد ما به من نقص ، والعمل ليس مجرد ضرورة قاسية لا يستطيع الإنسان التملص منها ، بل هو فى الوقت ذاته فرصة متاحة له حتى يبلغ جدارة أعلى^(٤) . فبالعمل وحده يستطيع الإنسان أن يظهر طبيعته ويكتسب إنسانيته^(٥) .

من هذا المنطلق ، نُظر إلى التأمل الإغريقى الخالص من قِبَل معظم المفكرين المعاصرين ، على أنه ابتعاد عن المشاركة فى الخبرة الإنسانية الشاملة ، لأنه يجعل الفيلسوف مجرد مشاهد كغيره من مشاهدى المسرح . ومما له دلالة فى هذا السياق ، أن الأصل اللغوى

(١) هنرى أرفون ، فلسفة العمل ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زنى علما) منشورات عويدات ط١ ، بيروت - باريس ، ١٩٧٧ ، ص ١٧ .

(٢) روجيه جارودى ، حوار الحضارات ، ص ٢٠-١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢١ .

(٤) هنرى أرفون ، فلسفة العمل ، ص ٢١ ، وانظر أيضا : والتر ليبمان ، فلسفة الجماهير (بدون ذكر اسم المترجم) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة دت ، ص ٤١ .

(٥) راينترانات طاغور ، سادمانا أو تحقيق الحياة ، ترجمة محمد طاهر الجبلوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة دت ، ص ٨٩ .

لكلمة المسرح Theatre مشتق من الفعل اليونانى Theorein الدال على النظر والمشاهدة^(١) وهكذا أدت هذه النزعة التأملية إلى طغيان المفاهيم فى الفلسفة اليونانية ، ذلك الطغيان الذى أدى فى النهاية - كما يلاحظ جارودى - إلى انحطاط الحضارة اليونانية نفسها . وإن كان «نيتشه» قد رأى أن الانحطاط قد بدأ بالفعل منذ أيام "يوريبيدس" Euripides (٤٨٠-٤٠٦ ق.م). ونحن نجد بالفعل نصوصا يونانية مبكرة تنتبأ بما رآه نيتشه ، فقد عزى إلى "فيثاغورس" Pythagoras (٥٨٠-٥٠٠ ق.م) أنه كان يشبه الناس بجمهور الألعاب الرياضية ، فبعضهم يحضر ليلعب ، وبعضهم يحضر للتجارة والربح ، أما البعض الآخر فيكتفى بمجرد النظر ، وهؤلاء فقط هم الحكماء. ومثل هذه النظرة هى التى عبر عنها - فيما بعد - "كسينوفون" Xenophon (٤٢٦-٣٣٥ ق.م) الذى عاصر سقراط ، حيث اعترف بأن الفنون اليدوية لم تكن محترمة فى عصره لأنها تفسد أجساد الذين يؤدونها ، وهذا الفساد الجسماني يمتد إلى النفوس ، مما يجعل العمال غير صالحين لأن يصبحوا مواطنين عاديين مخلصين ، بل لقد بلغ الأمر ببعض المدن اليونانية أنها حرمت على المواطنين مزاوله اليدوية^(٢).

هذه هى أهم الحجج التى يستند إليها القائلون بنظرية المعجزة اليونانية ، وقد رأينا أنها تداعت واحدة بعد الأخرى كما يتداعى الصرح المشيد على أساس واهٍ من الرمال الناعمة المتحركة .

ولئن كانت بعض الحجج الأخرى لاتزال باقية ، مثل الحجة القائلة بأن اليونانيين خلصوا الفلسفة من الطابع الدينى أو الأسطورى أو الخرافى^(٣) الذى كان سائدا فى الشرق ، وهذا هو مناط الإعجاز لديهم ، فإن مناقشتها ستتم فى الخاتمة التى سنعقدتها فى نهاية هذا الباب حول شكل الفلسفة ومضمونها ، وكذلك الأمر فى الحجة التى تقيم المعجزة اليونانية على المقابلة بين الصياغة الأدبية فى الفكر الشرقى ، والصياغة النظرية الفلسفية فى الفكر اليونانى.

وقد تبقى بعد ذلك كله حجج أخرى أقل أهمية ، منها تلك الحجة التى تسم الفكر الشرقى عامة والمصرى خاصة ، بالجمود والثبات والرتابة ، إلى آخر هذه السمات التى

(١) أميرة حلمي مطر - دراسات فى الفلسفة اليونانية - ص ٦

(٢) المرجع السابق - ص ٨

(3) J. Burnet, Early Greek Philosophy op cit p ٣

لاتؤهله لأن يرقى إلى مستوى الفلسفة الحقبة بفعاليتها المتجددة ومذاهبها المتباينة . وقد تم تنفيذ هذه الحجة الواهية ، على نحو ما فعل "كورنمان" (١) ، وإيمري نف Emery Neff الذى رأى أن الجمود المصرى لم يقدر تقديرا صحيحا حين حكم عليه وفقا للمعايير اليونانية ، بغض النظر عن طبيعته أو طرازه الخاص (٢) ، ومثل "كلود ليفى شتراوس" C. Levi-Straus الذى حذر من الحكم على الحضارات بمعايير غريبة عن روحها (٣) .

ومن هذه الحجج أيضا ما قيل من أن الحكم المطلق الفرعونى لم يكن يسمح بقيام نشاط فكرى نظرى متميز ؛ ومن هنا فقد ادعت جمهرة المتعصبين للمعجزة اليونانية أن عدم وجود فكر سياسى فى ممالك الشرق القديم ، إنما يعود إلى الأفكار الدينية المسيطرة على عقول الأفراد من جهة ، وإلى الحكم الملكى المطلق Absolute Monarchy من جهة أخرى (٤) ، بينما تعود المعجزة الفلسفية اليونانية إلى المناخ الديمقراطى الذى ترعرعت فى ظله الفردية وازدهرت الحرية (٥) . والغريب أن هؤلاء يتجاهلون أن سقراط ، وهو إمام فلاسفة عصره ، قد أعدم بسبب أفكاره ومبادئه بدعوى أنها مفسدة للشباب (٦) ، وأن أفلاطون كان أكبر ممثل للنزعة المناهضة للفردية فى الفلسفة اليونانية (٧) .

(1) K. Lehrer and J.W. Cornman, Philosophical Problems and Arguments, op. cit. p. 61 .

(٢) إيمري نف ، المؤرخون وروح الشعر ، ٣٢ .

(٣) كلود ليفى - شتراوس ، العرق والتاريخ ، ص ١٦ .

(٤) د. حسن شحاته سحافان ، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٢ .

(٥) كان "روبسبير" مثالا يطلق على اليونان - والرومان من بعدهم - اسم الشعوب الحرة ، انظر : كارل ماركس وفريدريك إنجلز ، العائلة المقدسة (أو نقد النقد النقدى) ، ترجمة حنا عبود ، مراجعة د. فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق د ت ، ص ١٥٧ .

(٦) حسن شحاته سحافان ، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية ص ٢٣ .

(٧) انظر دراسة فؤاد زكريا عن جمهورية أفلاطون ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، د ت ، ص ١٢٣ .

إن هؤلاء يتجاهلون من جهة أخرى الطبيعة الخاصة للنظام الفرعوني ، الذى لا يمكن أن يصدق عليه تماما وصف الحكم المطلق ، بما يوحى به هذا المصطلح من تداعيات فكرية حديثة؛ فليس الأمر كما ذكر "شيدر" H.H. Schaefer * (١٨٩٦-١٩٥٧) من أن الشرقى لم يعرف الجماعة ، وإنما عرف الدولة فقط ، بما تمثله من هوة لاقرار لها بين السلطان الشبيه بالإله من ناحية ، وعبيده من ناحية أخرى^(١) . إن التاريخ الحضارى المصرى يكذب هذا الوصف ، ويجعلنا نقطع بأن المصريين ، حتى فى أدنى طبقاتهم ، لم يكونوا مجرد عبيد للفرعون^(٢) . والبحوث التى تشيع عكس ذلك مغرضة ؛ أو هى على الأقل غير خالصة لوجه العلم .

وقد يقال من جهة أخرى إن هناك تمايزا بين العقلية المصرية والعقلية اليونانية ، مما يستحيل معه أن تأخذ هذه عن تلك ، فالإنسان كما يقولون لا يفهم إلا من هو على شاكلته . ومثل هذه الحجة تعود بنا من جديد إلى التمييز بين النزعة العملية المصرية والنزعة التأملية اليونانية^(٣) ، وهو ما سبق أن أثبتنا فساده . وإن كان من شىء يستحق الإضافة هنا ، فهو أن العقلية المصرية لم تكن هى واليونانية على طرفى نقيض ، بل إن بحوثا كثيرة تشير إلى التشابه القوي بين العقليتين؛ من خلال أفكارهما ، وأساطيرهما ، واتجاههما الفكرى العام^(٤) .

وربما يقال أيضا إننا لم نسمع عن كتاب فلسفى مصرى متكامل ، ولا عن يونانى واحد قرأ كتابا مصرى ، أو حتى استمع إلى كاهن مصرى ، كما يدعى "بيرنت"^(٥) ؛ ومثل هذا الرأى واضح الخطأ ، فهو من جهة يتجاهل - وربما عن عمد - النصوص اليونانية العديدة التى تكيل المدح للمصريين وتعتبرهم مصدرا للدين والحكمة ، ومن جهة أخرى يتجاهل أيضا أن مابقى من الفكر المصرى ليس سوى الفتات ، فقد ضاعت تحت وطأة الزمن الطويل معظم آثار هذا التراث الفكرى ، فإن أقلت بعضها من عوادي الزمن ، وجد غارات المغيرين وسرقات السارقين ، ولذا فإن ندرة الآثار الفكرية المكتوبة فى هذا التراث ، ينبغى ألا تؤخذ قرينه على

(١) هانز هينريش شيدر ، روح الحضارة العربية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٤٩ ، ص ٦٤-٥ .

(٢) انظر : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ (مصر والعراق) مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢ ، القاهرة : ١٩٧٦ ، ص ٧٥ ، حيث تجد ردا مقنعا على القائلين بجبروت الفراعنة واسترقاقهم للشعب .

(3) J. Van Dyne, The Egyptian Pharaohs and Craftsmen, op. cit., p. 40 .

(٤) انظر : طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، ج ١ ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٦٨-٧٠ ؛ حيث تجد تفصيلا لهذا الرأى .

(5) J. Burnet, Early Greek Philosophy, op. cit., p. 9.

قلة نتاج العقل المصرى ، فهي لا تدل إلا على عدم استطاعة التاريخ الحفاظ على ذخائر هذا التراث . ثم إننا لو أخذنا عدم وجود مؤلفات فلسفية كاملة فيما وصلنا من تراث الفكر المصرى ، دليلا قاطعا على عدم وجود فلسفة مصرية ، لكان ينبغى قياسا على هذا أن تقطع بجهلهم بعلوم الفلك والرياضة والكيمياء ، لأنهم لم يتركوا مؤلفات كاملة فى هذه الموضوعات . غير أن آثارهم الباقية تدل على معرفتهم المتطورة المتقنة بهذه العلوم ؛ بدليل توظيفها ببراعة تطبيقية فائقة فى حياتهم العملية ، فكيف تسنى لهم إذن أن يطبقوا أفكارا ونظريات يجهلون بها؟ لم يبق إذن من أساس تستطيع نظرية المعجزة اليونانية أن تقوم عليه ؛ دون أن تتزعزع ذات اليمين وذات الشمال كلما عصفت بها رياح النقد ، إلى أن تنهار تماما ، كما بينا فى الصفحات السابقة .

ولعله من العجيب حقا أن هذه النظرية العنصرية الاستعمارية التى تقطع السياق المتصل للحضارة البشرية^(١) ، قد لقيت أذانا صاغية وأفواها مريدة بين ظهرائنا ، فروج لها البعض ، محتئين فى ذلك آثار غيرهم من متعصبى الغرب^(٢) . غير أن هذا - لحسن الحظ - لا يمثل اتجاها شائعا عندنا ، وقد بدأت كتب تاريخ الفلسفة التى تصدر عن الباحثين المصريين والعرب تتدارك هذه المثلية ، وتتنبه إلى تهافت نظرية المعجزة اليونانية ، وتحاول جاهدة أن تتلمس - ولو على استحياء أحيانا - الأصول الشرقية للفكر اليونانى^(٣) ، متخفية بذلك عن مفهوم المعجزة . ولعل الفضل يعود فى هذا إلى ما قدمت الدراسات الأثرية من قرائن وحققته من آثار ؛ كان غبار الزمن قد واراها عن البصائر والأنظار .

(١) الكونت دى جلاززا ، محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة، عن المحاضرات التى ألقى عام ١٩١٥ - ١٩١٦ م من ١ ، قارن :

Theodor Gomperz, Greek Thinkers, Vol. I. op. cit., p. 15 .

(٢) نجد مثالا لذلك فى بعض المؤلفات العربية ، انظر مثلا : على سامى النشار وأحمد محمود صبحي، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، منشأة المعارف ط١ ، الإسكندرية ١٩٦٤ ، المقدمة ، حيث يطلق الباحثان على مفكرى اليونان الأوائل ألقاب : مشيخة الفكر وسنة الفلسفة .. إشارة إلى الريادة والسبق .

(٣) ومن نماذج ذلك : المؤلفات التالية : توفيق الطويل ، أسس الفلسفة من ١١٥-١٣٢ ، وكذلك : أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان من ٧-٢٩ . هذا فضلا عن الكتب التى أصدرها باحثون أقل شأنا ممن يسبقون دائما مع التيار، دون أن يضيفوا جديدا .

الفصل الثانى

الانتشارية .. والانتشارية المصرية

* مصر ملحمة جغرافية تُرجمت إلى ملحمة حضارية ، وهى واسطة كتاب الجغرافيا تحولت إلى فاتحة كتاب التاريخ . (جمال حمدان - شخصية مصر ، ج١ ، ص ٤٢) .

* مصر هى البلد الذى تركية كل الحقائق موطننا للحضارة ، وهى المصدر الأكبر للوحى المتجدد الذى ألهم الحضارات المجاورة خلال قرون طويلة . (وإليام ج. بيرى - نمو الحضارة ص ٦٤) .

أما وقد انهضت نظرية المعجزة اليونانية وتداعت حجج القائلين بها حجة بعد حجة كما رأينا فى الفصل السابق ، فقد أصبح من الواجب أن نجد تفسيراً آخر لنشأة الفلسفة عند اليونان، يحل محل هذه النظرية المتداعية ويسد ماتركته من فراغ ، وعلم الأنثروبولوجيا يقدم لنا هذا التفسير البديل ، ممثلاً فى النظرية الانتشارية Diffusionism .

والانتشارية واحدة من عدة نظريات تفسر نشوء الحضارات وتطورها ، ومن أهم النظريات الأخرى : "النظرية الوظيفية" Functionalism والنظرية التطورية Evolutionism (١).

وما يهمنا من النظرية الانتشارية هنا هو جانب أساسى منها يعرف بالانتشار الثقافى Cultural Diffusion ، فما دامت الفلسفة اليونانية غير ناشئة عن معجزة خلقتها من العدم ، فلا بد من أنها قد انتشرت إليها من مكان آخر ، وهذا هو ما يعنيه مصطلح الانتشار الثقافى . وقد قسم الأنثروبولوجيون هذا الانتشار الى نوعين ، أحدهما عَرَضى يحدث بالصدفة ، والآخر مقصود أو منظم (٢) ، كما فرقوا بين وسائل انتشار الثقافة ؛ فذكروا منها الهجرة والغزو والإيحاء والاستعارة (٣) ؛ وغير هذا من وسائل .

(1) Julius Gould and William L. Kolb, (Editors), A Dictionary of the Social Sciences, Tavistock Publications, london 1964 art. Diffusion.

(٢) نخبة من المتخصصين ، معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير ومراجعة : إبراهيم منكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، مادة : (انتشار الثقافة)

(٣) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ ، مادة (انتشار)

تقوم الانتشارية على فكرة أساسية فحواها الإقرار بالندرة النسبية للاختراعات الجديدة ، مما يجعل أوجه الشبه التي توجد بين الثقافات المختلفة بصفة عامة ، راجعة غالبا للانتشار لا للاختراعات المتوازية أو المستقلة التي تظهر في الثقافات المنفصلة ، وبهذا تتعارض الانتشارية مع نظرية الابتكار Invention التي ترد الظواهر الاجتماعية إلى مخترعات وأفكار فردية ، على نحو ما يذهب أحد أعلامها وهو تارد^(١) G. Tard (١٨٤٣-١٩٠٤م)، كما تتعارض بدرجة أو بأخرى مع نظرية التجديد Innovation ؛ فالانتشارية ترى أن الاختراع والتجديد لا يستطيعان أن يفسرا نشوء الثقافات المختلفة وتطورها ؛ بنفس القدر الذي تستطيعه هي .

إن من الصعب غالبا أن نحدد المكان الأول لاختراع ما ، فقد انتشرت الثقافات على نطاق بلغ من سعته أننا قد نجد اليوم بعض المراكز الثقافية التي تتشابه لا في الأنواع والمنازل ووسائل الاستعمال اليومي فحسب ؛ وإنما أيضا ، وهذا هو الأهم ، في المفاهيم الدينية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية^(٢) ؛ أى في الحياة الفكرية بصفة عامة .

غير أنه لكي تنتشر الثقافة من مكان إلى آخر ، يلزم أن تكون هناك بعض العناصر التي لاتتم عملية الانتشار إلا من خلالها ، ومن هذه العناصر :

١- لابد من أن يكون هناك جانب مرسل وجانب مستقبل للعناصر الثقافية القابلة للانتشار، أو بمعنى أصح جانب مصدر وجانب مستورد . ولاشك في أن دور المستورد هو الأهم^(٣) لأن نجاح عملية الانتشار يتوقف على قبوله هو لهذا العنصر الثقافي أو ذاك؛ وهذا هو ما أسماه "إليوت سميث E. Smith (١٨٧١-١٩٣٧) بأهمية العامل البشري في عملية الانتقال Trans-mission^(٤) . أو الانتشار .

(١) نخبة من الأساتذة المتخصصين ، معجم العلوم الاجتماعية ، مادة (اختراع) .

(٢) جولياس أ. إليس ، أصل الأشياء ، ترجمة سعدية غنيم ، مراجعة مصطفى حبيب ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٥٤٠) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١١٧-٨ .

(٣) رالف لينتون ، دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة العصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، صيدا - بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٤٠ .

(4) G. Elliot Smith, In the Beginning, Watts & Co. Second ed. London 1934, p. 97 .

٢- لابد أيضا من وجود فرصة للاحتكاك بين كل من المصدر والمستورد ؛ وكلما ازدادت الفرصة المتاحة لأي مجتمع لكي يقتبس من غيره ؛ ازدادت سرعة تقدمه الثقافي كما يرى الأنثروبولوجي الأمريكي رالف لنتون R. Linton (١) (١٨٩٣-١٩٥٤) . ويعنى هذا من جهة أخرى أن العزلة تقيد الانتشار ، وهذا هو ما يمكن أن يجعلنا نستخلص قاعدة أنثروبولوجية عامة مؤداها أن المجتمعات المعزولة تكون هي الأقل تقدما ، هذا إن لم تحرم من التقدم نهائيا مادامت هذه العزلة ستحول دون استفادتها من الاحتكاك بالثقافات الأخرى . ولكي نستوثق من صدق مثل هذه القاعدة ؛ ماعلينا إلا أن نتذكر سكان جزيرة تسمانيا الذين انعزلوا عن البشرية منذ حوالي عشرين قرنا ، فلما اكتشفهم الأوروبيون فى العصر الحديث ، وبالتحديد فى القرن الثامن عشر ، وجدوهم على درجة من التخلف الثقافى ، هى نفسها التى كانوا عليها منذ لحظة انعزالهم ، أى منذ عشرين قرنا من الزمان (٢).

وهناك أمثلة أخرى مضادة من العصور الحديثة تؤكد القاعدة نفسها ؛ وتعلو من أهمية الاحتكاك، بل وضرورته لعملية التقدم المنشودة فى أى مجتمع من المجتمعات ، ففي عام ١٨٦٨م أقسم إمبراطور اليابان أمام الشعب القسم الرسمى ، وكان مرسوم القسم ينتهى بهذه العبارة الدالة : (سنبحث عن المعرفة فى جميع أنحاء العالم) (٣) ، وربما لم يكن مقدرا لليابان أن تصل إلى ما وصلت إليه الآن ، ما لم يوضع هذا القسم موضع التنفيذ !

٣- يتطلب الانتشار كذلك نوعا من التشابه العام بين المصدر والمستورد كما يرى بعض الأنثروبولوجيين ، ذلك لأن الانتشار ليس عملية أوتوماتيكية مثلها مثل انتقال العدوى ، فالمجتمع لا يختار الفكرة أو الاختراع التكتيكى أو النظام السياسى أو الأسلوب الفنى ، إلى آخر هذه العناصر الثقافية ، إلا عندما تكون ملائمة للنمط العام السائد فى حضارة ذلك المجتمع المستورد. (٤) ومعنى هذا أن هناك اختيارا من جانب المستورد فى عملية الانتشار ،

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان، ص ٤٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢٨

(٣) جلبرت هايت ، هجرة الأفكار . ترجمة شفيق أسعد فريد ، العالية للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .

والدليل على ذلك أن الهندوس مثلاً كانوا يُظهرون دائماً استعداداً كبيراً لتقبل الطقوس الدينية والأفكار الفلسفية الجديدة مادامت لا تتعارض مباشرة مع نماذجهم القائمة ، ولكنهم كانوا فى الوقت نفسه لا يُظهرون أى اهتمام بما طرأ على أساليب الصناعة من تحسينات وتطور ؛ لأن العالم المادى عندهم تافه جداً ، مما لا يستدعى العناية الذى سينشأ عن تغيير العادات القائمة^(١) .

على أن عنصر التشابه وضرورته لنجاح عملية الانتشار، لا يجد قبولا من بعض الأنثروبولوجيين الآخرين ، فالأنثروبولوجية الأمريكية ذائعة الصيت - روث بندكت R. Bene-dict (١٨٨٧-١٩٤٨م) لاحظت أن هناك بعض الأدلة فى جميع أنحاء العالم ، ومنذ التاريخ القديم للإنسان ، تثبت أن الجماعات البشرية تستطيع أن تقتبس الثقافة من جماعات تختلف عنها فى الأصل ؛ دون حساب للتشابه فى النمط الاجتماعى أو الحضارى العام ، إذ ليس فى التكوين البيولوجى فى الإنسان ما يحول دون ذلك^(٢) .

٤- على أن العامل الذى يفوق عنصر التشابه أهمية وحسما فى نجاح عملية الانتشار ، هو عامل القرب المكانى ، ذلك أنه إذا تساوت سائر الأمور الأخرى ، فإن عناصر الثقافة المنتشرة ستتبناها أولا تلك المجتمعات القريبة إلى منابعها الأصلية ، وفيما بعد ، ستتبناها المجتمعات الأبعد ، أو تلك التى يكون احتكاكها المباشر بالمنبع الأصلى أضعف من احتكاك المجتمعات الأولى^(٣) .

هذه هى أهم العوامل التى تستند إليها فكرة الانتشار ، فإذا حاولنا الآن أن نطبقها على دراستنا المقارنة بين مصر واليونان ، فلسوف نجد ما متوفرة جميعا ، فهناك مُصدر للعناصر الثقافية هو مصر ومُستورد لها هو اليونان ، وهناك احتكاك ثابت تاريخيا عبر معابر جغرافية متنوعة ، كما أن هناك أيضا درجة كبيرة من التشابه فى النمط الفكرى والدينى، كما يلاحظ كثير من المؤرخين والمفكرين^(٤) ، فحتى قبل أن ينشأ ما أسماه البعض بالمعجزة اليونانية ؛

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٥٢ .

(٢) روث بندكت ، ألوان من ثقافات الشعوب ، ترجمة عمر النسوقى ومحمد محمد عبد الرحمن ومحمد مرسى أبو الليل ، ومراجعة حسن محمد جواهر ، تقديم مرجريت ميد ، لجنة البيان العربى ، القاهرة دت ، ص ٣٣ .

(٣) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٣٣ .

(٤) إسماعيل راجى الفاروق ، فى تاريخ الانبياء (رؤس أقلام) بحث بمجلة (كلية الآداب) ، جامعة القاهرة ، المجلد (٢١) ج ١ ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٦٨ - ٩ .

أى حينما كانت الميثولوجيا اليونانية هى الشكل الفكرى السائد ، فإنه من السهل أن نلاحظ أن هذه الميثولوجيا كانت تدور بشكل أساسى حول ميثولوجيا الشرق الأدنى السابقة زمنيا ؛ ولاسيما الميثولوجيا المصرية . ولا يقل عامل القرب المكانى حضورا فى حالة مصر واليونان ؛ عن بقية العوامل الأخرى ، فمصر واليونان لاتفصلهما إلا مياه البحر الأبيض المتوسط التى يسهل عبورها مباشرة ، مما يجعل فرصة الاحتكاك قائمة دائما ، على نحو ماسنين تفصيلا فيما بعد (١) ، أما الآن فسيكون من شأنا أن نعود إلى استكمال الحديث عن النظرية الانتشارية ، والتعريف بأهم روادها .

والحق أن الحديث عن النظرية الانتشارية وروادها بصفة عامة ؛ يمكن أن يقودنا إلى تفرعات لانهاية لها ، لو لم نحترز ونأخذ تمام الحيطة حتى لانقع فى هذه السلسلة المتشابكة من النظريات الأنثروبولوجية الأساسية والفرعية . فالنظرية الانتشارية على سبيل المثال تتشابهك أو تتداخل مع نظريات فرعية أخرى كنظرية الدائرة الثقافية ، التى كانت إحدى النظريات البديلة لتطورية القرن العشرين ؛ والتى تقول بعدم وجود الابتكار أساسا عند البشر ، مفسرة التشابه الثقافى على أنه نتيجة للانتشار فحسب (٢) ، كما تتداخل النظرية الانتشارية مع نظريات فرعية أخرى كنظرية الخيط والرُقْع Thread and Patches ؛ وغيرها من النظريات الفرعية التى يحفل بها ميدان الأنثروبولوجيا ، وسوف نقصر حديثنا هنا على رواد النظرية الانتشارية بصفة عامة ، ثم عن رواد انتشارية المصدر الواحد بصفة خاصة .

أولا : الانتشارية العامة وروادها :

تقوم الانتشارية فى صورتها العامة على مقولة أساسية مؤداها أنه لاسبيل أمام ثقافة ما لكى تنمو وتتقدم ، إلا بالأخذ عن ثقافة أخرى (٣) ، ويترتب على هذا التقليل من شأن الابتكار أو إنكار دوره تماما ، على أساس أن الاستعارة ستحل محله ، فالاستعارة كافية فى

(١) انظر حديثنا عن المعابر بين مصر واليونان فى الفصل التالى ، خاصة : مصر - اليونان مباشرة ؛

ص ٧٦ وما بعدها .

(٢) رالف ل. بيل وهامى هيوجر ، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة ، ترجمة محمد الجوهري والسيد محمد

الحسينى ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٦ ، ج ٢ ، ص ٧٦٧ .

(3) J. Gould and W.L. Kolb, A Dictionary of The Social Sciences, art. (Diffusion).

نظر الانتشاريين لأن تفسر سائر التشابهات الثقافية في أنحاء العالم ، كما يترتب على هذا أيضا أن نركز تفكيرنا على النظائر وأوجه الشبه في الثقافات البشرية ^(١) ، دون الفروق والاختلافات .

ومن أعلام الانتشارية في صورتها العامة روبرت ف. جريبنر F. Graebner (١٨٧٧-١٩٣٤م) والآب شميدت W. Schmidt (١٨٦٨-١٩٥٤م) ، وهما مفكران ألمانيان اهتمتا بالانتشار على أنه مفهوم محوري يفسر تاريخ الثقافة ^(٢) ، بصفة عامة ، فقد ذهب شميدت مثلا إلى أن المهمة الخاصة التي يجب أن تقوم بها الإثنولوجيا Ethnology ليست مجرد فهم الظروف والأوضاع السائدة عند الشعوب البدائية في الوقت الحاضر ، بل إن عليها أن تتعرف عند هذه الشعوب على شواهد التطور المبكر للجنس البشري .

وقد وجد مضمون مصطلح الانتشارية عند مفكرين سابقين على ظهور المصطلح نفسه ؛ على نحو مانجد عند بارتولد جورج نيبور E. C. Niebuhr (١٧٧٦-١٨٣١م) الذي بدا مؤيدا لفكرة الانتشار ؛ حين أشار إلى أنه لا يمكن إيراد مثال واحد عن قوم متوحشين وصلوا إلى المدنية وحدهم ^(٣) .

كما يمكن اعتبار اللورد راجلان (L. Raglan) واحدا من العلماء المعاصرين الذين أيدوا هذه النظرية ، ففي كتابه الذي نشره ١٩٣٩م ، بعنوان "كيف ظهرت المدنية" ، يرى أن سائر الاختراعات الأساسية قد صنعت مرة واحدة على يد قوم مختارين ، ومنهم انتشرت إلى ظلام الوحشية المحيط بهم ، ولما كان أي شعب لا يستطيع أن يمدن نفسه ؛ فلا بد من أن تكون المدنية معجزة ^(٤) . هؤلاء تقريبا هم أهم أنصار النظرية الانتشارية العامة .

تقف النظرية الانتشارية العامة في مواجهة النظرية الوظيفية ، وبصورة أشد في وجه النظرية التطورية التي روج لها في القرن الماضي العلامة "لويس هنري مورجان L.H. Morgan (١٨١٩-١٨٨١م) ؛ الذي اقترح وجود تتابع زمني أسماء الحقب الإثنولوجية ، وصاغ محكّات يمكن بواسطتها معرفة المرتبة الحضارية لأي مجتمع ، فميز بين ثلاث حقب إثنولوجية

(١) ستيوارت تشيز ، الدراسة المتلى لنوع الإنسان ، ترجمة محمود إبراهيم الدسوقي ، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ١٢٨ .

(٢) راجع مادة "الانتشار" في : محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع .

(٣) جورجون تشايلد ، التطور الاجتماعي ، ترجمة لطفى فطيم ، مراجعة كمال الملاخ ، (سلسلة الآلف كتاب) ، العدد (٥٩٩) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦م ، ص ٢٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

هى الوحشية والبربرية والمنية ، وقسم كلا من الفترتين الأوليين إلى ثلاث درجات : سفلى ووسطى وعليا ، وقد كانت المحكات التى اختارها "مورجان" فى النهاية محكات تكنولوجية ، وبالتالي يمكن مقارنتها بموضوعات علم الآثار Archaeology ، وفى الأنثروبولوجيا كما يرى فير جوردين تشايلد V.G. Childe (١٨٩٢-١٩٥٧م) ، يجب أن تقوم الأركيولوجيا بنفس الدور الذى تقوم به الباليونتولوجيا Paleontology فى علم الحيوان (١).

وقد وجدت النظرية التطورية صياغتها الدقيقة المحكمة فى العمل العظيم الذى قام به "تشارلز دارون Ch. Darwin" (١٨٠٩-١٨٨٢م) ، ألا وهو (أصل الأنواع) ، على الرغم من أنه هو نفسه لم يستخدم مصطلح التطور ، بل قال بأن الأشكال المختلفة للحياة لها أصل مشترك واحد تطورت عنه تدريجيا ، وأن الصمود فى الصراع من أجل الحياة ، من نصيب الكائنات التى تكون أكثر تكيفا مع ظروف الحصول على الغذاء وتجنب هجمات المنافسين (٢). غير أن مايعنينا هنا هو مصطلح التطور فى مجال الاجتماع والأنثروبولوجيا بوصفه نقيضا للانتشارية ، وهو بذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفة التاريخ ، لاسيما بكتابات "أوجست كونت A. Comte (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهيربرت سبنسر (H. Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣م) ووالتر باجوت W. Bagehot (١٨٢٦-١٨٧٧م) وقد كان هذا المصطلح رائجا لفترة طويلة بعد جهود هؤلاء المفكرين الرواد ، ولكنه أصبح الآن يستخدم بكثير من الحذر ، خاصة بعد الهجمات التى شنها خصوم التطور بين الاجتماعيين ، فتداعت على أثرها فكرتهم القائلة بأن الثقافة تتطور ، أى تمضى من الصور البسيطة إلى الصور المركبة (٣) ، وتأتى المدرسة الوظيفية على رأس هؤلاء الخصوم ، فقد هاجم الوظيفيون نظريتى الانتشار والتطور معا (٤) ؛ ويتمثل هذا الهجوم فيما أعلنه "يدنجتون" أحد أنصار الوظيفيين ، من أن الزيف الأساسى عند التطوريين ، يكمن فى الانتقال غير المبرر من جدول جغرافى منطقى يمكن ملاحظته ، إلى جدول زمنى افتراضى (٥) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(2) A Collective Work, Evolution in The Light of Modern Knowledge, Blackie & son Limited, London & Glasgow 1932, Pp. 436-7.

(٣) انظر مادة : (تطور) فى معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير إبراهيم منكور ، وقارن مادة : (تطور ثقافى) فى : قاموس علم الاجتماع لعاطف غيث .

(٤) جوردين تشايلد ، التطور الاجتماعى ، ص ٢٧

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

ويعتبر فرانز بواس * (F. Boas) (١٨٥٨-١٩٤٢م) من أهم أعلام المدرسة الوظيفية ، وترجع أهميته إلى كونه من رواد هذه المدرسة ، فقد سبق كلا من "بونيسلاف مالينوفسكى B. Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢م) "وراد كليف براون Rad Cliffe Brown .

درس "بواس" الأسطورة والدين والفولكلور والفلسفة ، وربطها بحياة الناس اليومية^(١) ، على أساس وظيفي ، ومن هذه الزاوية يصبح الدين مثلاً ، ذا وظيفة اجتماعية تتمثل في المحافظة على تماسك الجماعة ، وكذلك الأمر في بقية عناصر الثقافة ، وهو في درسه للثقافات المختلفة لا يلجأ مثل التطوريين إلى تقويمها ، فالأشكال والتصنيفات في رأيه لا ينبغي أن تفرض من الخارج ، بل تكتشف فحسب^(٢) ، ولعل هذا هو سر اختلافه مع التطوريين وهجومه عليهم ووصفه لنظريتهم بأنها تقوم على أسس فلسفية ومنطقية مبتسرة ، وتعتمد على التأمل ، أكثر مما تقوم على البحث العلمى الدقيق^(٣) . وربما كان "بواس" محقاً في بعض انتقاداته هذه ، فالتطورية في النهاية تلتقى مع فكرة التقدم Progress ، إذ أنها تحاول إخضاع سائر العلاقات الاجتماعية لقانون واحد ثابت لا يطرأ عليه تعديل ، ومن ثم فقد هجر علم الاجتماع أخيراً هذا المصطلح ، واستبدل به مصطلحاً آخر محايداً هو (التغير الاجتماعى)^(٤) ، وقد نمت الوظيفية بعد جهود "بواس" و"مالينوفسكى" على يد الاجتماعيين البنائيين من أمثال "هيرسكوفيتز Herskovits" و"بارسونز T. Parsons" و"روبرت ميرتون R.K. Merton"^(٥) ، وغيرهم .

(*) الجدير بالذكر هنا أن "بواس" كان من العلماء الذين يتمتعون بنزاهة وحيدة جليلتين ، فقد أرسل سنة ١٩١٨م كتاباً يشجب فيه سلوك أربعة علماء أنثروبولوجيين تعاملوا مع المخابرات الأمريكية لصالح الولايات المتحدة فى أثناء اشتراكهم فى بعثة علمية، وقرر عدم اعتبارهم علماء بعد هذه الحادثة ، ولم يفت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية أن تصب جام غضبها على "بواس" ، بسبب هذا الموقف النزيه !

(١) أ. كادينرو. برييل ، هؤلاء درسوا الإنسان ، ص ٢٢١ .

(٢) إشلى مونتايجو (محرر) ، البدائية ، ترجمة محمد عصفور ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (٥٣) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٢م ، ص ٣٤٨ - ٤٩ .

(٣) رالف ل. بيل وهائى هيوجر ، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة ، ج ٢ ، ص ٧٦٨ .

(٤) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، مادة (تقدم) ، وانظر أيضاً :

Moris Ginsberg, The Idea of Progress, London 1953, p. 68.

(٥) محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، مادة (الاتجاه الوظيفي) .

إن هذه النظريات التي تبدو متعارضة : قد تلتقى في بعض الجوانب ، ذلك أنه في مجال الإنسانيات تكون إقامة الحدود الفاصلة النهائية بين النظريات أو المذاهب والأفكار ، أمرا متعذرا إن لم يكن مستحيلا ، ولا أدل على هذا فيما نحن بصدده ، من أن هناك حالات كثيرة تم فيها التوفيق بين نظرية معينة وأخرى معارضة لها ، فقد جمع رولاند ديكسون R.B. Dixon (١٨٧٥-١٩٣٤م) بين الابتكار والانتشار مثلا^(١) ، كما أن "جوردن تشايلد" على الرغم من ميله الظاهر إلى الانتشارية ، يجنح أحيانا إلى التوفيق بينها وبين التطورية : أو بمعنى أصح لا يرى أن هناك تعارضا بينهما ، فعنده أن الصراع بينهما أمر وهمي ، فالانتشار حقيقة : وانتقال المواد من منطقة إلى أخرى يتضح أركيولوجيا بدءا من العصر الحجري القديم فصاعدا . وإذا كانت الموضوعات المادية تنتشر : فلا بد من أن الأفكار والأساطير والفنون والمؤسسات تنتشر كذلك ، وعنده أيضا أن التطوريين لم ينكروا هذا أبدا ، فهم لا يهتمون بوصف ميكانيزم التطور الاجتماعي ، ولا يفسرون لماذا تتغير الحضارات ، فهذا هو موضوع التاريخ ؛ بل يفسرون كيف تتغير^(٢).

والحق أن الانتشارية بصفة عامة ، وجدت رواجاً ، أو على الأقل قبولا واسعا لدى علماء وباحثين كثيرين خارج نطاق الأنثروبولوجيا بمعناها الضيق ، كما أن هناك أيضا مفكرين شتى لا ينتمون إلى المدرسة الانتشارية ، ومع ذلك فهم يعتمدون في بحوثهم على عناصر من أفكار هذه المدرسة ، وقد يستخدمون بعض فرضياتها ونتائجها أحيانا تحت أسماء أخرى ، فيشير بعضهم مثلا إلى التعاون الفكري بين الحضارات^(٣) ، بينما قد يسمى البعض الآخر عملية الانتشار باسم جديد هو (هجرة الأفكار) ، على نحو ما فعل جلبرت هايت G. Highet الذي رأى أنه من الممكن تفسير الحضارة البشرية على أنها انتقال من إحدى الجماعات البشرية إلى الأخرى^(٤) .

(١) كلايد كلوكهون ، الإنسان في المروءة ، ترجمة شاكر مصطفى ، المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤م ص ١٢٤ .

(٢) جوردون تشايلد ، التطور الاجتماعي ، ص ٢٧ .

(٣) روبرت ل. ليرمان ، الطريق الطويل إلى الإنسان ، ترجمة ثابت جرجس قصبجي ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣م ، ص ٢٧٨ .

(٤) جلبرت هايت ، هجرة الأفكار ، ص ١٢ .

أما الأنثروبولوجي الشهير "رالف لنتون R. Linton" (١٨٩٢-١٩٥٣) ، فإنه يؤيد النظرية الانتشارية صراحة ، ويرى أنه بدونها لم يكن من الممكن للإنسانية أن تتقدم ولا أن تتجاوز مستوى العصر الحجري القديم . وقد أصبح معظم مؤيدي الانتشارية في وضع ينبغي عليهم فيه إثبات قصور النظريات الأخرى المعارضة ، فنظرية الابتكار مثلا لا يمكن إثباتها علميا ؛ لأنه من الصعب غالبا أن نحدد الموطن الأول لاختراع ما. (١)

هذه هي الخطوط العريضة للنظرية الانتشارية العامة ، أي تلك النظرية التي يؤمن أصحابها بالانتشار باعتباره فكرة أو مبدأ يقف وراء نشوء الحضارات وتطورها وتفاعلها . وقد تفرعت عن هذه النظرية العامة نظرية أخرى هي التي نعول عليها كثيرا في هذا البحث ، وذلك لسبب جوهري ، هو أن هذه النظرية الخاصة أو الفرعية قد انطلقت من فرضية أساسية تعزز بدورها فرضية هذا البحث وتؤكددها ، فقد افترضت النظرية الانتشارية الخاصة ، أن مصر هي المكان الأول الذي انتشرت منه أهم العناصر الحضارية والفكرية إلى سائر أنحاء العالم ، وهي بهذا تستحق منا وقفة تحليلية مسهبة .

ثانيا : الانتشارية المصرية وروادها :

تؤمن الانتشارية المصرية ، أو المدرسة المصرية في الانتشارية كما يسميها الدكتور "جمال حمدان" (٢) بالمبادئ العامة التي سبقت الإشارة إليها لدى الانتشارية الأم ، غير أنها تنفرد عنها ، لا بالفرضية القائلة بأن مصر هي أصل الحضارة فحسب ، بل أيضاً بجهدا الوافر في تجميع الأدلة النظرية والأركيولوجية التي تدعم هذه الفرضية وتثبتها وتضعها في السياق العلمي المتناسك ، مما جعلها تصمد أمام خصومها ، إلى الدرجة التي لم يستطع معها أحد من العلماء الآخرين تفنيدها أو دحضها دحضا كاملا. (٣)

ولعله من المفيد قبل أن نفصل الحديث عن الانتشارية المصرية ، أن تلقى بعض الضوء على المبادئ العامة التي تشترك فيها ، أو في بعضها على الأقل ، مع الانتشارية الأم ، وأهم هذه المبادئ تتخلص في النقاط التالية :

(١) جولياس أ. لبس ، أصل الأشياء ، ترجمة سعاد غنيم ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ١١٧ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ، ج ٢ ، ص ٣٩٢ وما بعدها .

(٣) من الطريف أن "إدوارد هوزير" ينتقد الانتشارية المصرية بمثل ما انتقد به . فرانز بواس النظرية التطورية ، فهو يصفها بالاعتماد الكبير على مجرد التأمل الفلسفي النظري .

١- تتعارض الانتشاريتان مع بعض النظريات الحضارية الأخرى ، وعلى وجه الخصوص نظرية النشوء التلقائي Spontaneous Generation ، تلك النظرية التي وفدت من علم البيولوجيا القديم، ثم استطاع أن يتخلص منها البيولوجيون المعاصرون منذ أمد بعيد ، كما أن الانتشاريتين قد تتعارضان جزئيا مع بعض الجوانب في النظريات الأنتروبولوجية الأخرى، كالتطورية والوظيفية ونظرية الاختراع ، فإذا أخذنا التطورية مثالا ، نجد أنها قد اكتسبت قوتها الدافعة خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، من نظرية دارون Ch. R. Darwin (١٨٠٩-١٨٨٢م) في التطور ، فقد قيل قياسا على هذه النظرية ، أن الكيانات الاجتماعية تشبه الكائنات العضوية ، ومادامت الأشكال البسيطة للحياة في العالم قد سبقت الأشكال الأكثر تركيبا بوجه عام ، فمن المعقول أن تكون الأنواع البسيطة من الكائنات الاجتماعية قد سبقت الأشكال الأرقى في سائر أنحاء الدنيا . لقد طبقت هذه النظرية دون تححيص على دراسة الثقافة البشرية اعتمادا على هذا القياس السطحي^(١) ، وربما يكون لكل من "سبنسر" و"السير" إنيوارد تايلور S. Edward Tylor (١٨٣٢-١٩١٧م) دور في ترويج النظرية التطورية لدى أتباعهما ، غير أن التسليم المطلق بهذا الدور في حاجة إلى إعادة النظر، فتايلور مثلا ، مع إقراره بفرض عام مؤداه أن الثقافة في شتى أنحاء العالم سارت من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، إلا أنه نبه الأذهان في الوقت عينه إلى أن تدهورا ثقافيا قد حدث على نطاق واسع ، وقال إن دراسة هذا التدهور الثقافي كفيلة بإبراز نتائج هامة ، غير أن أحدا لم يهتم بهذه الإشارة اهتماما كافيا^(٢) . أما عن نظرية النشوء التلقائي للثقافة ، فهي في نظر الانتشارية المصرية والانتشارية عامة ، نظرية خاطئة ومضللة، لأنه لا توجد وسيلة لإثبات فرضيتها القائلة بأن الارتقاء قد حدث بصورة تلقائية في سائر أنحاء العالم ، فوق أن صدق هذه الفرضية بعيد الاحتمال من الناحية النظرية إلى أقصى حد^(٣).

٢- تقوم الانتشارية على مبدأ أساسي هو مبدأ الاستمرار Continuity الذي يعنى أن كل جماعة بشرية يعود الفضل في ثقافتها إلى جماعة أخرى . ويستثنى الانتشاريون المصريون

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٣١-٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٢ ، وقارن أيضا : أحمد أبو زيد ، تايلور ، سلسلة (نوايغ الفكر الغربي)، العدد (٩) ، دار المعارف القاهرة ، د.ت ، ص ٦٨ - ٧٢ ، حيث تجد مناقشة مسهبة لموقف "تايلور" الذي يعيل إلى التطورية .

(٣) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٦ .

جماعة وحيدة هي تلك التي كانت في (مصر) ، لأنها البادئة^(١) . فمبدأ الاستمرار إذن هو المبدأ العام في سائر مظاهر الحضارة عند الانتشاريين ، لأنهم لا يؤمنون بأن الثقافة ارتقت في أجزاء مختلفة من العالم كل منها بمعزل عن الأخرى ، بل الأصح أن تجارب الإنسان يتجمع بعضها إلى بعض ، وتكون قاعدة يشاد فوقها كل تقدم جديد^(٢) ، وهذا هو مضمون مبدأ الاستمرار عندهم ، مع ملاحظة أنه ينطبق على مراحل الحضارة جميعا ، منذ العصر الحجري إلى مرحلة جمع الطعام^(٣) ، ثم إلى بواكير الحضارة المصرية الأولى ، نزولا في سلم التاريخ .

٣- إن الإنسان عموما يفتقر إلى القدرة الابتكارية^(٤) ، وبالتالي فإن أندر شيء في التاريخ هو الاختراعات ، ومن هنا كانت الحضارة شيئا فريدا في بابه^(٥) مادامت قائمة على اختراعات وابتكارات ينذر تكرارها ؛ وإن كان هذا في النهاية لايعنى أن البشرية سوف تكف عن الاختراعات وتعتمد على الانتشار اعتمادا كليا ، فلكل حضارة إضافاتها وإبداعاتها وتطويراتها ، كما سنلاحظ في النقاط التالية .

٤- يمثل عنصر التشابه العام في المخترعات المادية وعناصر الثقافة الإنسانية سندا هاما للنظرية الانتشارية^(٦) ، فنتيجة للتشابه أو التماثل الذي يصل أحيانا إلى حد التطابق بين عناصر الثقافة البشرية في كل مكان ، أصبح من المستحيل عند الانتشاريين القول بتنوع مصادر هذه الثقافة ، بينما يذهب التطوريون إلى تفسير هذا التشابه ، بتشابه العقل الإنساني نفسه ، فأى مجتمع في مرحلة ملائمة من التطورات التكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية ، سيصل إلى الاختراع نفسه ، شريطة أن تنتهي الظروف نفسها بطبيعة الحال^(٧) ،

(1) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 97.

(٢) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٦-٧ و ١٤٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٩ و ٩٩ ، وقارن : J. Gould and W.L. Kolb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, art. (Diffusion).

(٥) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ١٤٥ .

(٦) المرجع السابق ، ١٨٢ .

(7) Ver Gordon Childe, Progress and Archaeology, Watts & Company, London 1944, p. 58.

وانظر أيضا : أحمد أبو زيد ، تايلور ، ص ٦٨-٩ ، حيث يبين المؤلف أن القائمين بالتطور -تايلور منهم- يرون التشابه في العناصر والملامح الثقافية بين الكثير من المجتمعات المتباعدة إلى مبدأين =

غير أن ذلك ليس صحيحا عند الانتشاريين ، فعندهم أن عناصر الثقافة التي ظهرت فى وقت واحد ، وفى أماكن متناثرة ، كان بعضها شديد الشبه إلى درجة يستحيل معها أن تكون نشأة كل منها مستقلة عن نشأة الأخرى .^(١)

هـ- هناك طرق عديدة تتم بها عملية الانتشار، مثل الهجرة والغزو والتجارة وغيرها ، غير أن الانتشارية المصرية لدى أكبر ممثلين لها ، وهما السير "جرافتون إليوت سميث Sir. Graf-ton Elliot Smith (١٨٧١-١٩٣٧م) وإليم جيمس. بيرى W.J. Perry (١٨٦٨-١٩٤٩م) تؤكد على الغزو أكثر ، وتعزو إليه الدور الحاسم فى عملية الانتشار ، وحتى إن قالت بالهجرة، فإنها لاتراها تكفى وحدها ؛ فمجرد الاتصال بين شعوب مختلفة الحضارة لاكفى فى حد ذاته لتفسير ممارساتهم المتماثلة ، إذ لابد- قبل حدوث انتشار حقيقى للحضارة عن طريق الهجرة مثلا - من أن يتم تقديم الأفكار الجديدة على أيدي المهاجرين الذين سيستقرون مستقبلا فى المهجر ؛ ويمارسون حياتهم بالفعل وفقا لعاداتهم الأولى ،^(٢) . وبغير ذلك لن يكون للهجرة فاعلية أساسية فى عملية الانتشار .

٦- إذا كانت الحضارة قد انتشرت من مركز واحد أو أكثر ، فإن هذا لايعنى أن الحضارات الأخرى التى استفادت بالانتشار ستكون عاجزة عن الابتكار والإضافة والتطوير ، ذلك أن الإنسان توصل إلى اكتشافات عظيمة فى أماكن معينة من العالم ، وفى أزمنة معينة من التاريخ ، فأضاف بهذا الشيء الكثير إلى ذخيرة الحضارة المشتركة ، فاليونان مثلا ، ثم الرومان من بعدهم ، كانوا قد تلقوا الثقافة عن سابقينهم ، غير أنهم أضافوا إليها من عندهم^(٣) ولم يقفوا بها عند الحد الذى وصلت به إليهم . وهذا هو مايسميه "سميث" بالانتشارية الدائرية ، ويعنى بها أنه عندما يتحقق مستوى عال من المدنية ، ويصل أبنائها إلى مرحلة التجوال فى الأرض طولا وعرضا لتأمين حصولهم على السلع التى يحتاجون إليها ، فإنهم يكونون مرة أخرى فى موقف يتيح لهم استيعاب ممارسات الحضارات الأخرى ومؤسساتها ، بقدر معقول .^(٤)

= متكاملين، هما وحدة الطبيعة البشرية ، وتشابه الظروف السائدة فى تلك المجتمعات ، والمؤلف يرد المبدأ الأول منهما إلى تراث عصر التنوير Enlightenment الذى رفع شعار تساوى البشر جميعا .

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٨٢ .

(2) G.E. Smith, In The Beginning, op. cit., Pp. 95-6

(٢) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٤٥ .

(4) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 97

هذه تقريبا هي أهم الملامح الأساسية للنظرية الانتشارية في صورتها العامة ، وفي فرعها المصري ، غير أن الفرع المصري ، أو الانتشارية المصرية ، تمضى إلى أبعد من هذه الأسس العامة ، وتتفرد بفرضية أولى أساسية مؤداها أن هناك مصدرا وحيدا للحضارة ، ومن ثم فقد أطلق عليها اسم: (نظرية الأصل الواحد للحضارة) ، فقد اجمعت الانتشارية المصرية ممثلة في كل من "سميث وبيري وريفرز W.H. Rivers (١٨٦٤-١٩٢٢م) على أن هناك موطننا أول وحيدا للحضارة ، انتشرت منه إلى مراكز ثنائية فثالثة ، حتى غطت وجه الأرض^(١) ، وبهذا يكون المصريون كما يقول "سميث" هم البادئين بوضع أسس الحضارة ، بينما استمرت بقية شعوب العالم في الاستمتاع بالحريات المطلقة لحياة البداوة ، دون أن يتوفر لها ما يمكن وصفه حرفيا بكلمة الحضارة ، وهكذا ، فإنه عندما كان يتجه المصريون إلى الخارج حاملين معهم الأفكار الجديدة التي ابتكروها ، كانوا يجدون أنفسهم في أول الأمر مطالبين بالتعامل مع شعوب لا تمتلك شيئا يمكن مقارنته بحال من الأحوال ، بمنجزات المدنية المصرية^(٢).

لا يوضح الانتشاريون المصريون السبب الذي من أجله كانت مصر هي البادئة باختراع الحضارة ، وكل ما يقولونه في هذا الصدد هو أن هناك ظروفًا معينة جعلت من مصر المكان الملائم لاختراع الحضارة ، وقد تكون مثل هذه الظروف محض صدفة ، وليس هذا الأمر المستغرب في مجال تاريخ الحضارة ، فقد أكد "كارل ماركس K. Marx (١٨١٨-١٨٨٣م) أن تاريخ العالم سيستحيل إلى تاريخ سحري تماما إذا لم تلعب فيه المصادفات أي دور^(٣) ، وعلى أية حال ، فقد لاحظ الانتشاريون أولوية الابتكارات المصرية دون أن يسهبوا في تبريرها ، يقول "بيري" إننا في ضوء ما عرفت حتى الآن ، لابد من أن نسلم بأن مصر في عصر ما قبل الأسرات كانت تتمتع بثراء ثقافي يفوق أي مجتمع من المجتمعات التي قامت حضاراتها على إنتاج الطعام في أقدم العصور ، فلسنا نجد في "سوسا Susa" ، أو "سومر Sumer" ، أو في أية بقعة أخرى مثيلا لتلك الثروة^(٤) .

(١) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ج٢ ، ص ٢٩١ .

(2) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 96.

(٣) جورديون تشايلد ، التاريخ ، ص ١٢٩ .

(٤) و.ج. بيبي ، نمو الحضارة ، ص ٥٢-٢ .

ولا تنحصر أولوية الاختراعات المصرية فى مجال عناصر الحضارة المادية فحسب ، بل إنها تشمل العناصر الثقافية على اختلافها ، من دين وفكر وفنون وقوانين وتشريعات وغيرها ، فأصالة المدنية المصرية كما يقول "سميث" ، تتجلى فى آلاف التفاصيل التى تتكون منها الحضارة المعاصرة^(١). وباختصار ، يرى الانتشاريون المصريون أن سائر الشروط التى ينبغى أن تتوافر فى المصدر الأول للحضارة البشرية ، تنطبق على مصر وحدها دون بلدان العالم القديم^(٢) .

من هذه الفرضية الأساسية تنطلق الانتشارية المصرية لتسوق عددا من الأدلة على صحة هذه الفرضية ، وتتبع خطوط الانتشار المصرى ومساكنه ، لا إلى البلدان المجاورة فى أفريقيا وآسيا وأوروبا فحسب ، بل إلى سائر أنحاء العالم تقريبا^(٣) . وبالفعل ؛ فإن "بيرى" فى كتابه (نمو الحضارة) يتتبع بالتفصيل مسار الحضارة المصرية فى أثناء تغلغلها فى أقطار العالم كافة؛ وكذلك يفعل "سميث" فى كتبه ، بحيث ترسم فى النهاية (خريطة) تفصيلية دقيقة لعملية الانتشار المصرى ، الذى يمتد جنوبا إلى السودان فى عملية جلب الخشب والصمغ ، ويصل إلى قبائل "البانتو Bantu جنوب السودان^(٤) و"روديسيا" وبقية المناطق الأفريقية ، ثم يمتد شمالا إلى "كريت" و"اليونان" و"جزر بحر إيجه" ، ويتجه شرقا إلى "فلسطين" و"كنعان" و"سوريا" و"الأناضول" ، ثم إلى الجزيرة العربية بحثا عن البخور والذهب ، ومنها إلى باب المندب ، ثم إلى رأس الخليج العربى ، حيث تم تأسيس مستعمرة مصرية كانت ذات أثر كبير فى قيام الحضارة "السومرية" Sumerian والعيلامية^(٥) Elimites بحثا عن النحاس واللآزورد^(٦) ، ثم واصلت اتجاهها شرقا فعبرت المحيط الهندى حتى وصلت إلى شواطئ الهند عام ٢٥٠٠ ق.م^(٧)، بينما كانت هناك موجة مصرية أخرى تتجه برا إلى شمال الهند^(٨) ،

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٣ ، وقد نقل بيرى بدوره هذا الرأى عن كتاب "سميث" : "المصريون القدماء" .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩ و ٤٢ و ٦٤ و ٩١ .

(٣) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٧٢ .

(4) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

وانظر أيضا : بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٤٨ و ١٦٩ .

(5) ثار جدل حاد بين علماء الآثار حول الأولوية الزمنية بين حضارتى مصر وسومر ، انظر ماسنكتبه حول هذا الموضوع ص ٥٢-٣ .

(6) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101.

(7) Ibid, p. 102.

(8) Ibid, Pp. 102-3.

واستمرت موجة الانتشار المصري برا وبحرا في اتجاهها نحو الشرق ، حتى وصلت إلى جنوب شرق آسيا^(١) ومشارف المحيط الهادئ ، وبالتحديد "إندونيسيا" و"الملايو" و"كوريا" ثم "اليابان"^(٢) و"الصين" ، كما تدل على ذلك بعض البحوث الحديثة ، خاصة بحث "دي جنى De Guignes" الذي أثبت أن الحضارة الصينية ترجع أصولها إلى مستعمرة أقامها المصريون هناك ، كما تدل على ذلك الأكوام الهرمية التي عثر عليها في الصين بمقاطعة شنشى Shaanxi- Shensi ، تلك الأكوام التي تواجه أضلاعها الجهات الأربع الأصلية تماما كما في الأهرامات المصرية ، ومما يؤكد انتماء هذه الأكوام الهرمية إلى الحضارة المصرية ، أن الصينيين لا يعرفون عن بنائها شيئا^(٣) ، ثم استمرت الحضارة المصرية في زحفها حتى وصلت "سبيريا"^(٤).

استمرت الحضارة المصرية في انتشارها جهة الغرب أيضا ، حتى وصلت إلى "البرتغال" و"إسبانيا" ، حيث عثر هناك على ممرات حجرية Long Barrows ومدافن صخرية منحوتة على الطراز المصري ، وقد كان توزيع هذه المقابر والممرات الحجرية في (إسبانيا) و(البرتغال) يتفق مع توزيع مواطن القصدير والذهب^(٥) ، مما يدل على أن هناك قوما غزاة أو مهاجرين أتوا في طلب هذين المعدنين ، فأقاموا مستعمراتهم بالقرب من المناجم ومارسوا حياتهم وفقا لعاداتهم ومعتقداتهم ، فصاروا يدفنون من يموت منهم ، على غرار الطريقة المتبعة في موطنهم الأصلي . ويستمر الزحف المصري إلى الغرب حتى يصل إلى (بريطانيا) ، وبالتحديد قرب منطقة خليج أمبيهان (Umbihan) وجزيرة (Houat) وإقليم (كنت الغربي West Ken-net بمقاطعة (ولتشاير Wiltshire) ، حيث عثر هناك أيضا على ممرات حجرية Long Bar-rows تشبه المصاطب الكبيرة التي تبني فوق المدافن ، وكانت تتميز في الأغلب بحجمها الكبير ومثل هذه الآثار يتفق توزيعها أيضا مع آثار المناجم التي لاتزال بقايا القصدير والذهب شاهدة عليها^(٦) ، وقد أثبت باحث أثري إنجليزي معاصر ، يعمل بمصلحة

(1) Ibid, p. 104.

(٢) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١١١-١١٢ .

(٣) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٢٤-٥ .

(4) G. E. Smith, In The Beginning, Pp. 104-5.

(٥) المرجع نفسه ، ص ٧٦-٧٧ . وربما كان هذا هو السبب في أن "سميث" أطلق على حضارة المصريين القدماء اسم (حضارة الذهب) . راجع أيضا مادة : (بارو Barrow) في الموسوعة الأثرية العالمية

(٦) انظر تفاصيل هذا الاكتشاف المثير في كتاب "بيرى" السابق الذكر ، ص ٧٨ ومابعدها

المساحة البريطانية ، هو "O.G.S. Crawford" ، أن طراز هذه المصاطب الإنجليزية مشتق من طراز المدافن المصرية (١).

وتستمر موجة الانتشار المصري جهة الغرب كما يبسطها الانتشاريون المصريون ، حتى تصل إلى الأمريكتين ، من بيرو وكوستاريكا (٢) إلى أمريكا الشمالية والاسكا (٣) ، وهكذا تكون موجات الانتشار المصري قد غطت سائر أنحاء العالم تقريبا . وقد يكون في ذلك شيء من إعمال الخيال (٤) ، فهناك دائما مبالغة إما بالإيجاب أو بالسلب في تقويم دور مصر الحضاري (٥) . ولكن هذا لا يعني أن الأساس الذي تقوم عليه الانتشارية المصرية غير علمي ، بل الأمر على العكس من ذلك تماما في حالات غير قليلة ، حيث تدل الشواهد الأثرية والتاريخية والأدبية (٦) على علمية هذه النظرية ، وكل ما في الأمر أن هذه الشواهد قد لا تكون متوفرة دائما ، وبالقوة نفسها ، بالنسبة لكل الأماكن التي أوردها الانتشاريون المصريون ، من شرق الكرة الأرضية إلى غربها ، ومن شمالها إلى جنوبها ، ومع ذلك فإن حجم الأدلة التي عزز بها الانتشاريون المصريون فرضيتهم ، وتنوعها ، كفيلا بأن يسدا معظم الثغرات التي قد تبدو لأول وهلة مستعصية على السد ، ولنتأمل بعض هذه الأدلة :

١- في جميع البلدان التي زحف إليها المصريون الأوائل ، كانت هناك أماكن بعينها هي التي يقيمون بها دون سواها ، وقد ثبت أن هذه الأماكن هي التي كانت تتميز أكثر من غيرها بثروتها المعدنية (الذهب - القصدير - مصايد اللؤلؤ .. الخ) ، ولما كانت الحضارة المصرية في ذلك الوقت ، أي في عصر الأهرام (٧) ، تعاني من نقص هذه الثروة في الأراضي

(١) المرجع نفسه ، ص ٨٠-١

(٢) نفسه ، ص ١١٨-٩ .

(٣) نفسه ، ص ١٢٨ .

(٤) ويستطيع أن يلمس المرء ذلك في مواضع من كتاب "بيري" نمو الحضارة ، انظر ص ١٠٤ و ١٢٩

(٥) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ج ٢ ، ص ٣٦٨ .

(٦) يلجأ "بيري" أحيانا إلى أدلة مستمدة من الأدب الشعبي والفولكلور والاساطير ، انظر ص ١٤٢ من كتابه السابق الذكر

(٧) وهو الوقت الذي رجح فيه "بيري" حدوث عملية الانتشار المصرية على نطاق واسع ، انظر ص ٢١٠ من كتابه المذكور ، أما "سميث" فيرجع ببداية هذه العملية إلى عام ٣٥٠٠ ق.م تقريبا .

المصرية ، ولما كانت صناعة وسائل الانتقال ، لاسيما السفن^(١) ، قد تطورت إلى حد بعيد لدى المصريين حينئذ ، بشكل سبقوا به جميع جيرانهم ، فقد أصبح من الراجح أن يكونوا هم الذين هاجروا طلبا لما ينقصهم من معادن ومواد خام أخرى ، كالخشب الذي لم يكن متوفرا لديهم^(٢)، وما شابه ذلك من مواد كالبحور والصمغ ، وغيرهما .

٢- في معظم الحالات ، تم العثور على آثار تمت بصلة نسب قوية إلى الحضارة المصرية ، خاصة في الأماكن التي كان يجري استخراج المعادن والمواد الخام منها ، مثل الأكوام الهرمية الشكل في (الصين) ، والمدافن الصخرية المنحوتة في (البرتغال) ، والممرات الحجرية التي أخذت أحيانا شكل المصاطب في (بريطانيا) ، والمعبد المصري الطراز في جيبيل^(٣) ، وغير ذلك كثير . وطبقا للمبدأ الانتشاري القائل بندرة الاختراعات^(٤) ، فإن هذا التشابه القوي لا يتسنى له أن يحدث ، ولا يوجد ما يمكن أن يبرره ، إلا الانتشار من مصدر واحد ، وهو انتشار أخذ طابع الاستغلال^(٥) ، أو الاستعمار إذا أردنا أن نستعمل مصطلحات العصر ، وليس طابع التجارة كما يرى البعض^(٦) .

٣- إنه لمن الصحيح أن هناك صعوبة في إثبات الانتشار إذا ما كان الدليل أثريا فقط^(٧)، وهو ما يعبر عنه "بيري" بقوله إن هناك بعض الغموض في تفاصيل عملية الانتشار^(٨) ، غير أن مثل هذه الصعوبة لا ينبغي أن تجعلنا نهرب إلى ما هو أكثر بساطة ويسرا^(٩)، فما أسهل

(1) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98 .

(2) Geoffrey Dimbleby, Plants and Archaeology (The Archaeology of The Soil), Granada Publishing Limited, Paladim 1978, p. 48 .

(٣) انظر ماسيجي في الفصل التالي تحت عنوان : (مصر - غرب آسيا - اليونان) ص ٦٢ ومابعدها .

(٤) انظر ماسيجي وروده في هذا الفصل ، ص ٤٢ .

(5) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 100 .

(6) V. G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 58.

(7) Ibid, p. 57.

(٨) و.ج . بييرى ، نمو الحضارة ، ص ٧٢ .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

القول بالخلق المستقل مثلا ، لأننا فى هذه الحالة لن نحتاج إلى كثير من الجهد فى تقصى الأدلة ولا إلى إعمال الذهن فى استنباط الحقائق ، غير أن السهولة لم تكن يوما معيارا للحقيقة ، وإن تكون . وإذا ما تأملنا نشوء الحضارة فى مصر نفسها ، فلسوف نجد أن مثل هذه الصعوبة ستزول ، لأننا سنستطيع أن نتعرف بوضوح على بعض المراكز الحضارية الصغيرة التى نشأت فى أنحاء الدلتا وعلى ضفتى الوادى^(١) ، ثم انتشرت منها الحضارة إلى سائر أنحاء القطر المصرى ، فكأن الانتشارية تصدق أول ما تصدق على مصر نفسها^(٢) ، وما يصدق على الجزء ، قمين فى النهاية بأن يصدق على الكل ، مادام لا يوجد ما يحول دون ذلك أو ينفيه .

٤- لقد وجد أن هناك عناصر حضارية مشتركة بين سائر الحضارات القديمة ، سواء فى المجال المادى أو المعنوى ، فقد كانت كل هذه الحضارات تقوم على الرى^(٣) ، وتستخدم الأنواع نفسها تقريبا ، وفوق ذلك - وهذا هو الأهم - وجدت عناصر ثقافية مشتركة لا يمكن إرجاعها إلى غير المصدر المصدري ، مثل التحنيط وعبادة الشمس ، أو الانتساب إلى (أبناء الشمس) كما هو الحال لدى معظم قبائل المايا Maya فى أمريكا الشمالية^(٤) ، وغيرها .

٥- ثبت من بحوث "بيرى" خاصة ، أن الأسر الحاكمة فى الحضارات والمجتمعات القديمة ، تعود إلى أصل واحد انحدرت عنه أنسابها ، وقد أكدت الأدلة الوفيرة التى جمعها "بيرى" تحت عنوان (تسلسل الأسرات الحاكمة)^(٥) ، أن الحكام القدماء فى كل مكان كانوا يتميزون عن عامة الشعب ، فيدعون أنهم من نسل الآلهة ، ويعبدون الشمس ، ويحنطون موتاهم ، ويبنون لهم المقابر الفسيحة^(٦) ، إلى آخر هذه المظاهر الثقافية التى تعود إلى أصل مصرى

(١) مثل حضارات (مرمدة بنى سلامة) و(حلوان) و(الفيوم) و(ديرتاسا) و(البدارى) ، من أجل المزيد من التفاصيل عن هذه الحضارات انظر : عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، ج ١ ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٩٢-١١٢ و ١١٤-٢٦ .

(٢) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98 .

(٣) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٢٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٢٣ ، والمؤلف هنا يشير إلى الشكل المفاجئ الذى ظهرت به حضارة المايا ، بحيث كان عصرها الذهبى هو وقت ظهورها ، والانتشار المصرى هو الوحيد القادر على تفسير هذه المعجزة فيما يبدو حتى الآن من دلائل .

(٥) انظر تفاصيل ذلك فى الفصل الثامن من المرجع السابق ص ١٧١-٢٠٤ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ١٨٣ .

أكيد ، وقد أيدت بعض البحوث الخاصة التى طبقت على حضارات وأماكن بعينها ، صدق هذه النظرية ، كما هو الحال فى بحث "هـ.م شادويك H.M. Chadwick" الذى نشر تحت عنوان: أصل الأمة الإنجليزية Origin of The English Nation (١).

وتتصل بهذه الفكرة فكرة أخرى عالجاها "بيرى" تحت عنوان : (النظام الطبقي) ، ومؤداها أن النظام الطبقي ظهر أول ما ظهر فى مصر (٢) ، فلم يحل عهد الأسرة الخامسة حتى كان الحكام قد ميزوا أنفسهم عن عامة الشعب إلى الحد الذى مكنهم من أن يدَّعوا أنهم من نسل الآلهة ، فأصبحوا (أبناء الشمس) الذين يحتفون بعد الموت ، بينما كان رعاياهم يدفنون بالطريقة المعتادة ، باستثناء بعض المقربين من النبلاء (٣). وقد جمع "بيرى" أدلة شتى ، تشير إلى أن النظام الطبقي تم نقله من مصر إلى باقى الحضارات الأخرى ، فهو لم ينشأ تلقائيا فى أى مكان، اللهم إلا فى مصر نفسها (٤) على حد قوله .

هذه هى الخطوط العامة للانتشارية المصرية لدى أهم ممثليها ، ولئن كنا قد عرضناها بشيء من التفصيل ، فما ذلك إلا لأنها تشكل أساسا نظريا هاما لهذا البحث ، فهى القادرة على أن تسد الفراغ الذى تركته نظرية المعجزة اليونانية ، بعد أن كشفنا عن تهافتها فى الفصل السابق .

على أن هناك بعض المآخذ التى تعرضت لها النظرية الانتشارية ، لاسيما الانتشارية المصرية ، والتى يمكن - إذا ما سلمنا بها - أن نقوض الأساس النظرى لهذا البحث من أساسه، ومن ثم فقد وجب علينا ألا نختم هذا الفصل قبل فحص أهم المآخذ والرد عليها ، إذا كان الرد ممكنا ومقتنا :

١- فقد يقال مثلا ، أن الانتشارية التى يقوم عليها هذا البحث الفلسفى ، لا تحفل كثيرا بانتشار الأفكار الفلسفية ، إن لم تكن تتجاهلها تماما ، فهى تصب اهتمامها الأساسى على انتشار المخترعات المادية والأدوات والآلات وغيرها ، وحتى إذا تعرضت لانتشار الجوانب

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٤ - ٥ وص ٢٠٢ - ٣ .

(٢) انظر : كرافتسوف ، عرض موجز لنظريات الدولة والقانون ، ترجمة عربية : دار التقدم ، موسكو دت، ص ٩ ومابعدا ، حيث تجد بعض التفاصيل عن نشوء الطبقات فى المجتمعات القديمة .

(٣) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٢٠٩ - ١٠ .

(٤) انظر تفاصيل ذلك فى الفصل التاسع من المرجع السابق ، بعنوان (النظام الطبقي) ص ٢٠٥ - ٢١٤ .

الثقافية أو المعنوية في الحضارة ، فإن ذلك لا يخرج غالبا عن نطاق العادات والأعراف ونظم الحكم ، وما شابه ذلك . غير أن مثل هذا الملتزم لا يصمد طويلا أمام الحجج الموضوعية التي أثبتت انتشار الأفكار الفلسفية والدينية والفنية ، وغيرها من العناصر العقلية ؛ ومثل هذه الحجج مبسطة في مؤلفات الانتشاريين^(١) وغير الانتشاريين^(٢) من العلماء والباحثين الموضوعيين ، حتى لقد أصبحت محاولة إيرادها وتأكيدا من جديد ، لا تزيد عن كونها نافلة وفضلا ، ولعلنا جميعا نستطيع أن نخبر الأمر بأنفسنا ، إذا ما تأملنا طبيعة المرحلة الحضارية التي نعيشها وتجرى وقائعها تحت سمعنا وبصرنا ، فلا ريب في أننا نمر الآن بمرحلة انتشار الحضارة الغربية وتغلغلها بين ظهرانينا ، وقد يكون هذا الانتشار ، مفروضا بالقوة كما يرى "كلود ليفي - شتراوس" C. Levi - Strauss^(٣) بيد أن هذا لا يغير من الأمر شيئا ، فيسظل الانتشار حقيقة على أية حال ، بل وربما كان في ذلك تعزيز واقعي ملموس للانتشار المصري القديم ، الذي تم هو أيضا في ظل القوة والتفوق . ولئن اعترض معترض بأن الانتشار الغربي الذي نلمسه الآن ، لا ينطبق إلا على المنجزات المادية للحضارة فحسب ، أي على التكنولوجيا بآلاتها وأجهزتها دون البنى الفوقية من مذاهب فلسفية أو اتجاهات أخلاقية أو تيارات أدبية وفنية ، فإن مثل هذا الاعتراض يسهل دفعه إذا ما تذكرنا أن الفصل بين الآلة وأخلاقياتها فيه اعتساف ظاهر^(٤) ؛ فالجانبان المعنوي والمادي

(1) See: G. E. smith, In The Beginning, op. cit., p. 96 .

ويتحدث "سميث في هذا الموضع من انتشار البوذية والإسلام ، كما يشير أيضا إلى تقدم المعرفة بصفة عامة .

(2) V. G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., pp. 57-8 .

وفي هذا الموضع يتحدث "تشايلد" أيضا عن انتشار الإسلام ، ويطبق مبدأ الانتشار على الأفكار بصفة عامة ، وهناك ليفي من الأنثروبولوجيين غير المنتمين للانتشارية المصرية ، يقرون بإمكانية انتشار الأفكار ، فقد أشار "رالف لينتون" إلى إمكانية نقل الدين والفلسفة : انظر كتابه (دراسة الإنسان) ص ٤٤٧ ، وانظر أيضا الأمثلة التي أوردها "تشايلد" على انتقال الأفكار ، في كتابه (التطور الاجتماعي) ، ص ١٩٨ وما بعدها وانظر أيضا :

V. G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., Pp. 58-9 .

(٣) كلود ليفي شتراوس ، العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ١ ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٤١ .

(٤) انظر : أميرة حلمي مطر ، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة ، ص ٩٥ وما بعدها .

للحضارة يرتبطان معا في حركة الواقع ، ويتبادلان التأثير والتأثر ، وكلنا نعلم كيف أن احتكاكتنا بالحضارة الغربية منذ أوائل القرن الماضي ، وحتى الآن ، لم يجعلنا ننقل الآلات والأجهزة المتطورة فحسب ، بل نقلنا معها أفكارا ومذاهب فلسفية شتى ، يشهد على هذا ما نراه من انتشار الماركسية أو الوجودية مثلا بين بعض مثقفينا ، مهما يكن هذا البعض قليلا ، وكذلك الحال في غيرهما من المدارس والتيارات الأدبية والفكرية ، مما لا يمكن أن ينكره إلا مجحف أو مكابر . ولئن كنا الآن نناقش الانتشارية ، فليس هذا إلا دليلا على انتشار "الانتشارية" نفسها .

٢- وقد يقال أيضا ، إنه قد يكون صحيحا أن هناك أصلا واحدا للحضارة انتشرت منه إلى سائر أرجاء المعمورة ، ولكن لماذا تكون (مصر) هي ذلك الأصل ؟ ولم لا تكون (سومر) مثلا هي الأصل ؟ وهي من القدم بحيث أن الكثير من الباحثين والأثريين قدموها على (مصر) في الأولوية الزمنية ، مثل "هنري فرانكفورت" G. Frankfort (١٨٩٧-١٩٥٤) ^(١) ، و"جورجون تشايلد" الذي كان يؤكد تأثر مصر بالأفكار السومرية ، وينص على أنه كان يجري تلقيح بريرية النيل عن طريق الاحتكاك بحضارة (سومر) ^(٢) . والحق أن أسبقية (مصر) على (سومر) أو العكس ، ظلت موضوع جدل ساخن بين علماء الآثار ، بحيث كان كل فريق يدافع فيه عن الحضارة التي اختص بدراستها ، فعلماء المسماريات ، أو المختصون بحضارة النهرين Mesopotamia ينتصرون لها على الحضارة المصرية ^(٣) ، على نحو ما ينتصر لأولوية مصر علماء المصريين . وقد كانت البحوث الكلاسيكية في البداية تميل إلى أن تعطى (مصر) الأولوية ، غير أن بعض النظريات الحديثة صارت تسلبها إياها ^(٤) . ولكن مثل هذا النزاع

(١) أنظر : هنري فرانكفورت ، فجر الحضارة في الشرق الأدنى ، ترجمة ميخائيل خوري ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٥٩ ، حيث يعقد المؤلف دراسة طويلة حول تأثير سومر على مصر ، ص ١٢٧-١٤٤ .

(٢) جورجون تشايلد ، ماذا حدث في التاريخ؟ ، ترجمة جورج حداد : (سلسلة الألف كتاب) ، الشركة العربية ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١١٥ .

(٣) خير مثال على ذلك هو "فرانكفورت" ، الذي أمضى وقتا طويلا في حفائر علمية بالمواقع الأثرية في العراق .

(٤) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان) ج ٢ ص ٣٦٨ .

أصبح شبه محسوم بعد ظهور الكربون المشع القادر على قياس عمر الآثار بقدر كبير من الدقة^(١). ومهما يكن من شأن الاتجاه الذى ينتصر لحضارة النهرين ، أو الاتجاه الضعيف القائل بوجود مركز حضارى واحد فى (سوريا) وأطراف هضبة (الأناضول) ، تفرعت عنه كل من حضارة مصر وسومر^(٢)، فإن الأدلة الموثقة الوفيرة التى أدلى بها الانتشاريون المصريون على أولوية مصر ، أثبتت أن الحضارة المصرية كانت هى المصدر المباشر للحضارة السومرية ، فقد انتقلت إليها بحرا عبر الخليج العربى أو برا عبر (الأناضول)^(٣) . والبحوث المختصة بهذا الموضوع أكدت هذه الحقيقة ، على نحو ما نجد فى بحث "كنج L.W. King" بعنوان (سومر وأكاد Sumer and Akad) ، وفى بحثه الآخر الذى اشترك معه فيه "هال H.R. Hall" بعنوان (مصر وغرب آسيا Egypt and Western Asia) . والذى يعترف فيه الكاتبان اعترافا حاسما ، بعجزهما عن التثبت من وجود أى تأثير للثقافة (السومرية) فى مصر ، والعنصر الثقافى الوحيد الذى يمكن اعتباره دخيلا على مصر هو الخاتم الأسطوانى Cyl-inder Seal - وعلى أية حال، فالعلم هو القادر على حسم هذه المشكلة من خلال الكربون المشع أو غيره من الوسائل المضبوطة لقياس عمر الآثار والأشياء ، والانتشاريون يتركون الباب مفتوحا حين يعلنون أنهم راضون بالأدلة الحالية إلى أن يثبت خطأها^(٥).

٢- وقد يقال مرة ثالثة ، إن الأخذ بالانتشارية يعنى الانضمام إلى طائفة المفكرين البورجوازيين المناهضين لفكرة التقدم ، والذاهبين بالتالى إلى أن الدرس العلمى وقف على الماضى دون المستقبل^(٦) ، ذلك أن الانتشارية المصرية ، وفى العرض الذى قدمها به "بيرى"

(١) لين، وجرى بول ، الكربون المشع وغيره من أساليب تاريخ الماضى ، ترجمة زكريا البرادى ، دار النشر للجامعات ، القاهرة ، د ت ، ص ٩٦ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) ج ٢ ص ٣٩٢ .

(3) G. E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101 .

(٤) و.ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٦) ب. بورشنيف ، تاريخ العالم وعلوم النفس الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، مقال بمجلة المعرفة السورية ، العدد (٢٥٢) ، السنة (٢١) فبراير ١٩٨٣ ، ص ٦٥-٦٠ .

خاصة ، تصل إلى نتيجة خطيرة مؤداها أن الحضارة الإنسانية في تدهور مستمر^(١) ، لأن كثيرا من عناصر الثقافة يتعرض للضياع في أثناء النقل أو خلال عملية الانتشار^(٢) ، بالإضافة إلى أن ما لا يضيع من هذه العناصر ، تؤول به الحال إلى اضمحلال ، فزوال^(٣) ، مما يجعل الرقى الحضارى والثقافى مقرونا بالقدم^(٤) ، لأننا كلما أوغلنا فى الزمن باتجاه الماضى، اقتربنا من الأصل ، أو من ينبوع الثرّ الأول للحضارة .

والرد على مثل هذا المأخذ ، ينبغى أن ننبه الآخذين به إلى أن "بيرى" لا يقول بالتدهور والانحطاط الحضارى على طول الخط ، بل هو يقرنه بقدم المحاربين الذين زحفوا إلى مراكز الحضارة الراقية ، ليجنوا بعض ثمارها ويقطفوا أكلها^(٥) ، مما أرغم أهل هذه المراكز على خوض الحرب من موقف الدفاع الذى قد ينقلب أحيانا إلى هجوم ، فتكون الحضارة بذلك قد بربرت المتهذب بدلا من أن تهذب المتبرير^(٦) إن صح التعبير . وفوق ذلك كله ، فإن "بيرى" يرى أن هناك اتجاهين للحضارة ، يتقاسمان الفعل والتأثير^(٧) ، فبجانب الاتجاه الذى يشير إلى التدهور ، هناك اتجاه آخر يعمل على التطوير ويدفع عجلة التقدم البشرى من خلال الإضافات التى تقوم بها الشعوب^(٨) إلى رصيد الحضارة الإنسانية عبر التاريخ . هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن القول بأن فكرة التقدم كما ظهرت وشاعت فى القرن الثامن عشر، وكما صاغها "برنار فونتينيل Fontenelle (١٦٥٧-١٧٥٧م) وطورها "ماركيز دى كوندرسيه M. De Con- dorcet^(٩) (١٧٤٣-١٧٩٤م) لم تعد مقبولة تماما ، لا فى مجال

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٣٦ - ٧ وص ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٢٦- ٧ .

(٤) نفسه ، ص ١٥٠ .

(٥) نفسه ، ص ١٥٤ وص ١٧١ .

(٦) نفسه ، ص ٢١٥- ١٦ .

(٧) نفسه ، ص ٢٣٤- ٥ .

(٨) نفسه ، ص ١٤٥ .

(٩) هاينز موس ، الفكر الاجتماعى ، ترجمة سيد محمد الحسينى ، وجهينة سلطان العيسى ، القاهرة ،

فلسفة التاريخ ، ولاهى مجال علم الاجتماع ، ففى المجال الأول ، لم تعد المدارس الحديثة تؤمن بمسار تقدمى مطرد للتاريخ ، فالإنسانية فى طريق تقدمها لاتشبه أبدا شخصا يصعد سلما بحيث يرقى مع كل خطوة إلى الدرجة الأعلى ، كما يلاحظ كلود ليفى - شتراوس^(١) ، وكما تسلم بذلك أغلب الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، لاسيما البنيوية ، التى ترى أن التقدم لا يتم بشكل كلى أو شامل ، بل هو محصور فقط فيما يلحق العلاقات بين البنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية - أو باختصار بين البنى المادية والبنى المعنوية - من تطور .^(٢)

نعم ، لقد ووجهت الانتشارية ولا تزال تواجه بحملات نقدية لم تكن كلها لوجه العلم والحقيقة^(٣) ، غير أن أولئك الذين يهاجمونها ، يقرون فى الغالب بمعظم ماتقوم عليه من مبادئ ، مثل فكرة الاتصال الحضارى ، وتبادل التأثير والتأثر ، وهجرة الأفكار ، وغير ذلك من مبادئ عامة . وقد تكون هناك بعض الثغرات فى النظرية الانتشارية ، فهى على سبيل المثال تقيم الانتشار على أساس العنصر المكاني ، ولاتولى اهتماما جديا للبعد الزمانى فى الانتشار ، فحين أشار "بيرى" مثلا إلى أن عملية الانتشار قد تستغرق وقتا طويلا جدا يصل أحيانا إلى ثلاثة آلاف عام^(٤) ، لم يوضح لنا دور هذه المدة الزمنية المتطاولة فى تحويل العنصر الثقافى المنتشر . وكذلك يمكن القول إن الانتشاريين ركزوا جهدهم على بيان تفاصيل الانتشار من المركز ، وهو مصر ، إلى بقية أنحاء العالم ، دون أن يوضحوا دور الاتجاه المضاد فى عملية الانتشار . غير أن مثل هذه الهفوات لاتكفى لكى تقنعنا برفض النظرية جملة وتفصيلا ، فإن هى إلا هنات لاتخلو منها أية نظرية أو فكرة ، طالما أن سعى الإنسان لبلوغ الكمال سيظل قائما مابقى عقل يفكر .

(١) كلود ليفى - شتراوس ، العرق والتاريخ ، ص ٢٧ - ٨ .

(٢) أدولفو باسكنز ، البنيوية والتاريخ ، ص ٢٤ و ٢٦ و ٤٤ .

(٣) ولايعنى هذا أنه لم يكن هناك نقد موضوعى للانتشارية المصرية . فالحق أننا يمكن أن نجد نماذج من هذا النقد الموضوعى ، انظر مثلا : جون هرمان راندا ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمة ، ج ٢ ، دار الثقافة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ١٩٦ . وكذلك انظر : بيتر فارب ، بنو الإنسان ، ترجمة زهير الكرمى ، الكويت ١٩٨٢ ، ص ١٣٦ - ٧ .

(٤) و ج . بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٢٢ .

الفصل الثالث

معايير الانتشار

"كل جميل يأتي من مصر"

حكمة فارسية قديمة

لعل من أهم السليبيات التي أشرنا إليها في نهاية الفقرة السابقة ، ونحن بصدد الحديث عن نقد النظرية الانتشارية ، هو أن هذه النظرية لم تحسب حساب الاتجاه المضاد في عملية الانتشار ولم تهتم به إلا نادرا ، في حين ركزت جهودها حول الانتشار من المركز إلى الخارج ، أى من مصر إلى ماحولها ، دون أن تنتبه كثيرا للاتجاه المعاكس ، أى من الخارج إلى المركز ، وهو اتجاه لعب دورا كبيرا في تدعيم عملية الانتشار كما سنبين في سياق هذا الحديث .

نحن لانحاول هنا أن نسد الثغرات الأساسية في الانتشارية ، بقدر مانحن معنيون ببيان خطوط الاتصال أو المعابر الأساسية من مصر إلى اليونان ، بوصفها القنوات التي انتشرت من خلالها عناصر الثقافة المصرية - والفلسفة من بينها - مع الإشارة إلى أن هذه القنوات كانت تعمل في اتجاهين : اتجاه خارج من مصر ، واتجاه داخل إليها ، وقد كان لكلا الاتجاهين الدور نفسه تقريبا ، من حيث إنهما في النهاية يمثلان الكيفية التي انتقلت بها الأفكار المصرية إلى بلاد اليونان ، سواء أكان هذا الانتقال على يد مصريين ذهبوا إلى اليونان أو على يد يونانيين أتوا إلى مصر .

وتتمثل هذه المعابر أو القنوات الأساسية في الخطوط الأربعة الآتية :

١- مصر - كريت - اليونان .

٢- مصر - آسيا الصغرى - اليونان .

٣- مصر - العبرانيون - اليونان .

٤- مصر - اليونان مباشرة .

وقبل أن نفصل الحديث حول كل خط من هذه الخطوط على حدة ، يحسن بنا أن نقف قليلا لتوضيح الفرض المباشر من هذا الفصل .

إن ماسبق أن كتبناه عن النظرية الانتشارية ، إنما يشير إلى أولوية الحضارة المصرية ، بنظرة عامة تصرف جل همها إلى بيان كيف أن مصر كانت هي التي صدرت عناصر الحضارة المادية والثقافية الى سائر أنحاء العالم القديم تقريبا . وعلى الرغم من أن هذا التعميم النظرى المدعوم بالأدلة التاريخية والأركيولوجية يتضمن فيما يتضمنه انتشار هذه الحضارة من مصر إلى اليونان ، فما يصدق على الكل يصدق بالطبع على أجزائه ، إلا أن هذا الصديق الضمنى لا يكفى لكى يكون أساسا يعتد به فى بحث يدور حول مصر واليونان خاصة ، ومن هنا نشأت الحاجة إلى تدعيم هذه النظرة الانتشارية العامة بوقفة خاصة ، تجعل همها تطبيق الانتشارية على مصر واليونان بالتحديد .

إن المعابر الأربعة التى أشرنا إليها منذ قليل ، ليست مجرد قنوات للاتصال العادى بين حضارة وأخرى ، بل إن الأمر ليتعدى ذلك إلى إثبات ضرب من الهوية البيئية أو الجغرافية التى شملت سائر البلدان الواقعة على أطراف هذه المعابر تقريبا ، بحيث أصبح من المتعذر بل من المستحيل ، فى ظل هذه الهوية الجغرافية ، أن تتحاشى تلك البلدان عملية الاتصال الحضارى فيما بينها . هذه الوحدة الحضارية التى تنتظم المعابر الأربعة جميعا ، هى البحر الأبيض المتوسط ؛ ومن هنا يمكن أن نقول إن الروابط الحضارية بين مناطق حوض البحر المتوسط تعدت حدود الاتصال العادى ؛ سواء أكان هذا فى نطاق السياسة أو الدين أو التجارة أو الفن^(١) ، أو غيرها من مظاهر الثقافة والفكر ، غير أننا لانريد أن نمضى بمثل هذه النظرة إلى غايتها القصوى ، فنقول مع أنصار الحضارة المتوسطية بأن مصر أقرب إلى حضارة دول البحر الأبيض الأوربية ؛ من جيرانها العرب .

إننا فى الحقيقة لانرى فرقا كبيرا ، أو بالأحرى لانرى أى تناقض فى أن تكون مصر متوسطية وعربية فى الوقت نفسه ، كما لانرى تناقضا آخر فى أن تكون مصر فرعونية وعربية معا ، فمصر فرعونية بالجد عربية بالأب^(٢) ؛ والذين يروجون لهذه الثنائيات (متوسطية - عربية - فرعونية .. إلخ) لايعون سيرورة التاريخ بوصفها تواسلا تتفاعل فيه الحضارات وتتلاقح ، فتزول بذلك الحدود الحاسمة بين أطراف هذه الثنائيات . وحتى ثنائية الحضارة

(١) لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان : دراسة فى التاريخ الحضارى ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٣١ .

(٢) جمال حمدان ، شخصية مصر (دراسة فى عبقرية المكان) ج ١ ، ص ٤٥ .

المصرية والحضارة اليونانية ؛ قابلة هي أيضا لأن تزول في ظل الوعي بالمصدر المصري الواحد الذي اكتسب شخصية جديدة على يد اليونان ؛ ولكن هذه الشخصية لا تتوقف قط عن أن تكون مصرية الأصل .

إن اليونانيين يعوون بأصلهم العرقي إلى الجنس الهندو أوروبي الوافد من شمال الهند وهضبة إيران^(١) ، أى إلى الأصل الآسيوى ، ولاشك في أن اليونان في عصورها التاريخية اللاحقة قد تمايزت تمايزا شديدا عن أجدادها الآسيويين ، وهي لم تكتسب هذا التمايز إلا على يد المصريين كما لاحظ "جان فركوتيه" ، حين أكد الاختلاف الشديد بين الأدب والفكر اليونانيين ، ونظيريهما الآسيويين^(٢) وهذا هو ما يجعل قضية المقارنة بين مصر واليونان يتسع مداها لتصبح في النهاية مقارنة بين حضارة الشرق وحضارة الغرب جميعا ، وهو ما يكسب مثل هذه الدراسة المقارنة أهمية قصوى .

كان البحر المتوسط هو المجال الحيوى الذى انتقلت من خلاله حضارة الشرق إلى الغرب، بحيث يمكن أن نقول بشكل عام أن هذا البحر كان مركزا لوحدة حضارية ، هي إن لم تكن متجانسة تماما في سائر مناطقها ، فهي على أقل تقدير متكاملة ، وهي في كل الأحوال أبقت أطرافها على اتصال يكاد يكون دائما^(٣).

وقد يعود ذلك إلى عاملين أساسيين أتاحا لهذا البحر أن يلعب ذلك الدور الخطير . ويتمثل أولهما في تضاريس حوض ذلك البحر ، حيث تحيط به سلاسل متصلة من الموانع الطبيعية في شكل جبال مرتفعة أو صحارى جرداء ، مما شكل في النهاية نطاقا عازلا جعل التوجه الجغرافى لسكان شواطئ البحر المتوسط لا يتطلع صوب الداخل ، أى داخل القارات ، وإنما إلى الخارج ، أى إلى البحر الذى تحده هذه الشواطئ .

أما العامل الثانى فقد تمثل في البحر نفسه ، فهو من جهة، بحر مقفل يكاد أن يكون بحيرة لولا مضيق جبل طارق ، ومن جهة أخرى، فإن سواحه متقاربة في أكثر من موضع ، فوق أن

(1) M.I. Finley, The Ancient Greeks, penguin books, U.S.A., 1981, p. 15 .

حيث يبين المؤلف أن الهجرة إلى بلاد الأغرريق بدأت في مطلع القرن الثانى والعشرين قبل الميلاد .

(٢) جان فركوتيه ، العلاقات بين قنماء المصريين واليونان ، الترجمة العربية ، ص ٢٠ .

(٣) لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان : دراسة في التاريخ الحضارى ، ص ٢٦ - ٩ .

الجزر تنتشر في أرجائه بكثافة خاصة في القسم الشرقي منه^(١) ، وهو الجزء الذي يهتما في هذا البحث .

هذان العاملان ساعدا البحر المتوسط على أن يلعب هذا الدور الحضارى الخطير ، ليكون همزة الوصل الحضارية بين البلدان الواقعة على حدوده وشواطئه ، خاصة بين مصر واليونان ، اللذين توثقت بينهما عرى الاتصال الحضارى عبر المضايق الأربعة التى أشرنا إليها ، والتى حان الآن وقت الحديث عن كل منها .

١- مصر - كريت - اليونان :

يتفق معظم المؤرخين على أن الحضارات القديمة المحيطة بالبحر المتوسط ، وعلى رأسها حضارة مصر ، استطاعت أن تطور مواصلاتها إلى الدرجة التى تيسر معها الاتصال بالشعوب المجاورة واتخذ هذا الاتصال شكل التجارة حيناً ، أو الحرب حيناً آخر ، للاستيلاء على المواد المطلوبة . وقد أشار "جوردون تشايلد" إلى هذه الحقيقة ، فأكّد أن التقدم الهائل فى التجارة والمواصلات منذ عصر البرونز ، قد سار فى اتجاه الوحدة السياسية لعالم شرق البحر المتوسط ، الذى كان يزداد ارتباطاً عن طريق العلاقات التجارية والعلمية^(٢) ، وحتى قبل عصر البرونز بقرون عديدة، كان النشاط التجارى قد بدأ يلعب دوراً مهماً فى هذه المنطقة من العالم ؛ فقد كان فى وسع (الفيوم) فى ذلك العصر الموغل فى القدم ، أن تستورد القواقع اللازمة للقلائد من البحرين المتوسط والأحمر^(٣) . ولاعجب فى هذا ، ما دام المصريون هم أول بناءة سفن فى العالم . كما سبق أن ذكرنا^(٤).

فى ظل هذا التقدم فى المواصلات منذ أقدم العصور ، لم يكن مستحيلاً على المصريين وهم الملاحون الأوائل ، أن يصلوا إلى جزيرة كريت (Crete) التى تقع شمال الساحل المصرى فى البحر المتوسط . والحديث عن كريت يرتبط بالحديث عن الحضارة الرفيعة التى قامت بها منذ

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(2) V.G. Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 58.

(3) Ibid, p. 60.

(4) E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 98.

أقدم العصور، وعرفت باسم الحضارة المينوية^(١)، وعن العلاقة التي قامت بين هذه الحضارة والحضارة المصرية . لقد كان العلامة السير "آرثر إيفانز A. Evans" (١٨٥١-١٩٤١م) هو صاحب الريادة في كشف النقاب عن لغز الحضارة المينوية . وإذا كان لنا أن نعتمد على شهادة هذا العالم الرائد ، فَلْنُصْنِغْ إلى ما يقوله في كتابه "قصر مينوس" : "إن الحضارة الموكينية Mycenaean في بلاد اليونان مشتقة من جزيرة كريت ، وكانت دونها في المستوى الثقافي، فقد ظهر هذا النمط الثقافي أول مظهر في (كريت) في مستهل العصر المينوي، أي حوالي سنة ٢١٠٠ ق.م، وهي ثقافة تشتمل على آثار كثيرة تدل على أنها نقلت عن مصادر مصرية" (٢) .

تدل شهادة "إيفانز" على أن هناك أثرا مصرية انتقل إلى كريت أولا، ومنها إلى اليونان ثانيا ، غير أن تحديد البدايات الأولى لهذا التأثير لاتزال موضع جدل بين المؤرخين ، فعالم المصريات فلاندرز بيتري W. F. Petrie (١٨٥٢-١٩٤٢م) يعود بهذه البدايات إلى عصر ما قبل الأسرات في مصر ، أي إلى أواخر الألف الرابع قبل الميلاد^(٣) بيد أن غيره من المؤرخين وعلماء الآثار يتراجعون بهذا التاريخ إلى الوراء بدرجة تقل أو تكثر ، ولا نريد أن نخوض في تفاصيل هذا الجدل المحتدم بين علماء التاريخ والآثار ، فالعلاقة بين مصر وكريت ثابتة لا ينكرها إلا مكابر ، وتعود بعض الأدلة على ذلك ، إلى العصر الحجري المتأخر أو الحديث ، كما تشهد بذلك الكتابات المصرية ، والآثار المادية التي وجدت في مصر وفي كريت على السواء.

تشير النصوص المصرية منذ الأسرة الثالثة إلى شعوب البحر : (حانيبوت) ، كما أن هناك قطعا أثرية مصرية الصنع عثر عليها في كريت تعود إلى عصر الدولة القديمة ، ومنها التحف المصنوعة من العاج ، كما قد عثر أيضا على قطع أخرى من مصور تالية لعل أهمها خاتم الملكة "تي" زوج الملك آمونحتب الثالث (١٢٩٧-١٣٦٠ ق.م)^(٤).

(١) انظر : الموسوعة الأثرية العالمية ، إشراف ليونارد كوتريل ، وترجمة محمد عبد القادر محمد وزكي إسكندر ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، مادة (الحضارة المينوية) Minean Civilization) .

(٢) نقلا عن : جان فركوتية ، العلاقات بين قدماء المصريين واليونان ، ص ١٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥ .

وقد أدت الشواهد الأثرية الغزيرة التي عثر عليها في كريت وفي مصر ، إلى القول بأن كريت كانت خاضعة - أو على الأقل تابعة- لمصر ، وتشير النصوص المصرية إلى شعوب البحر (الحانيوت) باعتبارهم حلفاء لها ، وبالفعل كانت هناك جماعات كثيرة من أفراد هذه الشعوب تعيش في مصر في عصر الدولة الوسطى ، وفي ذلك العهد اقتدى أمراء كنوسوس Knossos ، عاصمة كريت ، بتقاليد البلاط الفرعوني ، فأدخلوا الليبيين والزنوج إلى حرسهم الخاص ، كما تدل على هذا نقوشهم^(١).

ولسنا نريد أن نتوسع في المقارنة بين عناصر الحضارة المصرية والكريتية ، غير أننا سنورد فقط بعض الأمثلة التي تصلح شاهدا على التأثير المصرى في كريت ؛ فالملك الكرىتى كان يدعى (مينوس Minos) ، وهذا اللقب ، مثله مثل لقب (فرعون) ، كان يطلق على كل ملك يتولى الحكم ، وهذا فى الأساس تقليد سياسى مصرى ، كما يمكننا أن نلاحظ أن نظام الحكم المطلق المستند على الأساس الدينى ، أى النظام الثيوقراطى Theocracy قد تم انتقاله من مصر إلى كريت ؛ فقد كان الملك أو (المينوس) فى كريت ، يستعين بالآلهة لمساعدته فى تطويع الناس ، وكان الكهنة الكرىتيون ينسبون هذا الملك إلى الإله "فلكانوس Volchanos" فهو يتلقى من هذا الإله القوانين التى يصدرها ، وإذا ما كان الملك قديرا أو سخيا ، فإن الكهنة يخلعون عليه السلطة الإلهية^(٢) . أما ما أعطته مصر لكريت فى مجال الفن فهو ما يشهد به سائر المؤرخين والعلماء تقريبا ، مع الاحتفاظ لكريت بشخصيتها المتميزة التى استطاعت من خلالها أن تطور ما تلقته عن مصر، فى اتجاه تكوين أسلوب خاص ومتميز إلى حد كبير .

خلاصة القول هى أن الحضارة المينوية فى كريت قد استطاعت عن طريق تنلمذها على الحضارة المصرية ، أن تصل إلى مستوى رفيع فى الدين والفن والثقافة بصفة عامة ، وهو ما ستقوم كريت فيما بعد بنقله إلى اليونان .

وحين حلت الكارثة الكبرى الملقبة^(٣) التى أتت على الحضارة المينوية فجأة فجعلتها أثرا بعد عين ، كانت مدينتان يونانيتان تصعدان إلى سطح الأحداث فى المنطقة بصفة عامة . وشيئا فشيئا استطاعت هاتان المدينتان باعتبارهما ممثلتين للحضارة اليونانية الباكزة ، أن

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٣) يختلف المؤرخون فى تفسير هذه الكارثة ، فمنهم من يربدها إلى الزلازل التى اجتاحت المنطقة فجأة فأتت على الأخضر واليابس فيها ، ومنهم من يربدها إلى الغزو الأجنبى ، وفى هذه الحالة فإن "موكتائى" على الأرجح هى الفازية .

تشارك في الصلات الدائرة في المنطقة الشرقية من حوض البحر المتوسط . وقد قيل إن هاتين المدينتين (موكيناي Mycenae وتيرينس Tiryns) هما اللتان دمرتا الحضارة المينوية في كريت عن طريق الغزو ، وسواء أكان ذلك صحيحاً أم لم يكن ، فمن الثابت تاريخياً أنهما ورثتا حضارة كريت واتخذتاها نبراساً تسلكان على هديه أولى خطواتهما على طريق المدنية .

إن ما أخذته الحضارة اليونانية ممثلة في موكيناي ، لهو مما يفوق الحصر في هذا السياق، وحسبنا هنا أن نقول مع بعض المؤرخين بأن الفصل بين الحضارة اليونانية في موكيناي والمينوية في كريت ، لهو من قبيل العيب^(١) ، فالأولى كانت في حقيقتها امتداداً للثانية ، بالضبط كما كانت كريت امتداداً لمصر ، فالملوك الموكينيون على سبيل المثال كانوا يستقدمون الفنانين الكريتيين قبل أن تحل الكارثة المذكورة ، ليحفروا لهم على الأواني والخوادم ما يخلون به أعمالهم ، ولم يكن هؤلاء الملوك في البداية سوى قراصنة محترفين ، ولم تكن أعمالهم هذه سوى ضرب من السطو والقرصنة وفرض الإتاوات الباهظة على التجار . ومر وقت طويل حتى تهذب الموكينيون ونهجوا نهج كريت في الاشتغال بالتجارة الشريفة ، حتى أصبح لهم عام ١٤٠٠ ق.م أسطول تجارى عظيم ، استطاع أن ينازع سلطان كريت البحرى ، مما أتاح لموكيناي أن ترسل بضائعها إلى مصر مباشرة دون المرور على كريت ، وربما كان هذا التنافس هو الذى أدى إلى حرب طاحنة انتهت بتدمير كريت نفسها .^(٢)

لقد كانت كريت إذن هي معلمة موكيناي وقائدها والأخذة بيدها من ظلام التخلف إلى نور المدنية ، وهو ما يعترف به اليونانيون أنفسهم ، ومما له دلالة عظمى في هذا السياق، ما يرويه اليونانيون من أن ليكورجوس^(*) Lycurgus (مشرع اسبرطة Sparta ثم صولون Solon ٦٣٠-٥٦٠ ق.م) مشرع أثينا Athens من بعده ، قد اتخذوا قوانين كريت أساساً لتشريعاتهما ، وجعلها أنموذجاً لهما ، وما هذا المثال سوى غيظ من غيظ ، فنحن لم نرد في النهاية سوى مجرد التمثيل على دور الوسيط الذى قامت به كريت في نقل الثقافة المصرية إلى بلاد الإغريق .

(١) محمد كامل عياد ، تاريخ اليونان ج١ ، ص ٤٦ - ٧ .

(٢) جوردن تشايلد ، ماذا حدث في التاريخ ٩ ، ص ١٤٤ وما بعدها .

(*) توجد أكثر من شخصية تحمل هذا الاسم، منها الزعيم السياسى الأثينى المعروف (٣٩٠-٣٢٤ ق.م) ، لكن المقصود هنا هو الشخصية شبه الأسطورية التى تنتمى إلى مدينة اسبرطة؛ والتى ربما تكون قد عاشت في وقت سابق على القرن الثامن قبل الميلاد .

٢- مصر - غرب آسيا - اليونان :

لقد بين كل من "إليوت سميث" و "و.ج. بيرى" فى انتشاريتهما المصرية ، كيف أن النفوذ المصرى تغلغل فى قلب آسيا فى أثناء بحث المصريين عن المعادن والمواد الخام ، حاملين معهم أينما حلوا العناصر الأساسية للحضارة ، وطبقا للأدلة الأركيولوجية والتاريخية التى أوردها هذان العالمان ، فإن حضارات آسيا القديمة مدينة فى نشوئها وتطورها للانتشار المصرى ، وما يهتما هنا هو الجزء الجنوبي الغربى من آسيا ، وعلى وجه الخصوص ذلك الجزء المتاخم لحوض البحر المتوسط ، مما يجعله مؤهلا لأن يكون طرفا فى عملية الانتشار الحضارى بين مصر واليونان .

أقامت مصر علاقات قوية مع الشعوب التى تتابعت على الساحل الشرقى للبحر المتوسط، وربما كان الدافع الأساسى لاهتمام مصر بهذه الأماكن ، هو حاجاتها الماسة للخشب ولبعض المواد الأخرى مما لايتوفر فى وادى النيل ، وعن طريق التجارة انتشرت الثقافة المصرية إلى هذه المنطقة ، وقد ساعد القرب المكافى على توطيد الصلات المصرية بهذه البلاد ، ومن ثم فقد كان من الطبيعى أن تقع تحت التأثير الثقافى المصرى . (١)

وإذا ما كان علينا أن نتناول بعض الأمثلة على هذا التأثير ، فلن نجد خيرا من مدينة "جبله" التى وردت فى التوراه باسم "جبال" والتى تسمى الآن "جبيل" ، والاسمان كلاهما يعودان إلى الاسم المصرى القديم "كبنه" Kupna ، فقد أثبت المؤرخون أن أهل هذه المدينة كانوا على اتصال تجارى بمصر السفلى منذ عصر ما قبل الأسرات ، أى قبل أن تتوحد مصر العليا مع مصر السفلى فى مملكة واحدة . والأدلة الأثرية تثبت هذه الحقيقة ، فقد وجدت جنود من خشب الأرز فى مقابر الأسرة المصرية الأولى ، وقطع أخرى من الخشب نفسه يعود تاريخها إلى عصر ما قبل الأسرات ، كما وجدت أوان خزفية تنتمى إلى الحضارة الكنعانية التى ظهرت فى تلك المنطقة (٢) فى ذلك العصر المبكر .

(١) عالجت هذا الموضوع كتب متعددة ، وكان هناك شبه إجماع بينها على ثبوت التأثير المصرى ، لافيا يختص بالمناطق القريبة من آسيا فحسب ، بل فيما يليها من مناطق أيضا ، جهة الشرق حتى سومر وسوسا حاضرة عيلام القديمة . انظر :

R. Ghirshman, Iran, Penguin Books, Great Britain, 1951, p. 35, 44, 61, 132, 190.

(٢) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، بيروت ، د.د. ، ص ٨٢ .

غير أن أهم ماعثر عليه في (جبيل) هذه ، هو معبد مصرى الطابع والديانة ، حسب ماتدل على ذلك القرابين التي وجدت بهذا الهيكل مقدمة من فراعين الأسرة الثانية (١) . وقد استمر الاتصال قائما في العصور التاريخية التالية ، فكانت المراكب الشراعية المصرية تشق طريقها إلى السواحل الكنعانية ، ولم يقتصر الاتصال على طريق البحر ، بل كانت القوافل البرية المصرية تأخذ طريقها المرسوم من دلتا النيل إلى أودية الشام عبر شمال سيناء . (٢)

كانت العلاقات بين مصر وهذه المنطقة علاقات ثنائية في طابعها التجاري ، فهناك مصريون ذاهبون إلى كنعان وسورية ، كما أن هناك كنعانيين وسوريين يقدون إلى مصر للتجارة. (٣) بل إن الهكسوس الذين غزوا مصر ، لم يأتوها إلا عن طريق كنعان وسورية . (٤)

وحين انجلت عن مصر غمة الهكسوس بعد كفاح طويل ، كانت الأوضاع قد تبدلت تماما في المنطقة ، وتم توزيع جديد للشعوب والقوى البشرية ، فقد اختفت حضارات وورثتها حضارات أخرى ، وبادت أمم ونشأت على أنقاضها أمم جديدة ، وحتى الأمم والحضارات التي بقيت ، لم تبق على النحو الذي كانت عليه من قبل ، باستثناء عنصر أساسي ظل قائما في حضارات هذه المنطقة ، وما هذا العنصر سوى ارتباطها جميعا بالحضارة المصرية واستمرار أخذها عنها وخضوعها لها ، فبعد أن طرد المصريون الهكسوس ، مارسوا تأثيرهم على الشعوب الأخرى التي ظهرت في ذلك الوقت ، وأهمها : الحوريون Horites والعموريون Amorites والميتانيون Mitannis ، وكان التأثير المصرى هذه المرة مدعوما بالقوة العسكرية ، بعد أن وجدت مصر أن سياستها السلمية الوديعة وقناعتها بأن تظل قابضة خلف حدودها ، لاتجر عليها إلا الوبال ، فاندفعت في غزوة إثر غزوة إلى الأراضي الآسيوية ، حتى نجحت في تكوين أول إمبراطورية في العصور القديمة قاطبة على يد الملك "تحتمس الثالث Thutmosis III" (١٤٦٨-١٤٣٦ ق.م) ، هذا القائد العسكري النابغة ، الذي ربما يكون قد توسع في إمبراطوريته تلك ، حتى استولى على آسيا الصغرى واليونان جميعا . (٥)

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(2) E. Smith, In The Beginning, op. cit., p. 101 .

(٣) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، ص ٨٦ .

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ١٨٧ ومابعدها .

(٥) يذهب معظم المؤرخين إلى أن القول بغزو تحتمس لليونان ضعيف ، وينطوى على مبالغة لاتؤيدها الأدلة الأثرية . انظر تفاصيل فتوحاته في : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٠٦-١٣٠ ، وكذلك انظر : جان بويوت ، مصر الفرعونية ، ص ١٤٥ ومابعدها .

وما يهمنا هنا هو أن تثبت أن السيطرة المصرية على هذه البقاع الشاسعة في آسيا ، قد وسّعت فرص انتشار الثقافة المصرية عما كان الأمر عليه من قبل ، فقد أصبح مركز مصر ممتازا في هذه البقاع ، إلى الحد الذي صار معه أهلها الخاضعون للإمبراطورية المصرية حين يتعرضون للخطر ، فإنهم كانوا يستغيثون بالفرعون ، وقد بقيت بعض رسائل الاستغاثة هذه ، عندما تعرضت بعض المدن في الشام لخطر غزو الحيثيين Hittites القادمين من آسيا الصغرى ، ففي رسالة موجهة من أهالي عرقا Arka التي تقع شمال طرابلس الشام الحالية ، نجد نصا موجهها إلى الفرعون تقول ديباجته : "إن أهالي عرقاتنا وأشرافها يسجدون عند أقدام الملك سبع مرات وسبع مرات"^(١). ومن هذه المدينة ذاتها جاءت إلى الفرعون رسالة أخرى من ملك المدينة يقول فيها : "إلى الملك ، إلى الإله الشمس ، مولاي ، يقول عبد أشيرتا ، عبدك وغبار قدميك ، إنى أسجد عند موطئ قدميك يامولاي سبع مرات وسبع مرات ، وأؤكد أنى خادم الملك وكلبه الذى يحرس له بيته وكل بلاد أمورو".^(٢)

وما أردنا أن ندلل عليه من هذه الأمثلة ، هو أن التأثير المصرى لم يكف عن العمل المتصل فى حضارات الساحل الشرقى (الآسيوى) للبحر المتوسط على مر التاريخ ، وسواء أسكن هذا الساحل الكنعانيون Canaanites أم الفينيقيون Phoenicians ، إلى آخر الأمم والحضارات التى تتابعت على هذه المنطقة . وقد أثمر هذا التأثير ثمارا هائلة فى تكوين عقلية هذه الشعوب ، كما ألهمها العناصر الأساسية فى تراثها الدينى والفكرى . إن المقارنات بين الآلهة المصرية من جهة ، وآلهة هذه الشعوب من جهة أخرى ، تتعدد كثيرا فى كتب التاريخ والحضارات القديمة ، ويكفى هنا أن نشير إلى التشابه العام الذى يمكن ملاحظته بين آلهة مصر وآلهة هذه البلاد والبلاد المجاورة لها^(٣) ، وإذا أردنا مثلا على هذا فلنأخذ الإله أدونيس Adonai ، الذى هو فى النهاية بطل قصة لها صلة وثيقة بقصة أوزوريس Osoris المصرية ، فقد قتل أوزوريس بيد ست Seth ووضع فى صندوق طفا على وجه الماء حتى بلغ البحر ، حيث دفعته المياه أخيرا إلى شاطئ مدينة جبيل (بيلوس Biblos)^(٤) ، وأدونيس Adonai مثل سلفه أوزوريس يموت ويبعث من جديد.^(٥)

(١) فيليب حتى ، تاريخ لبنان ، ص ٩٩

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٩-١٠٠ .

(٣) سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص ١٢٨ .

(4) Amy Cruse, The Book of Myths, George G Harrap and Co., LTD. London, 1974, Pp 203-210

(٥) سباتينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص ١٢٨ .

وإذا أردنا مثلاً آخر بعيداً عن مجال الدين ، فلنأخذ انتقال الحروف الهجائية من مصر إلى الفينيقيين ، الأمر الذى يقر به الآن معظم العلماء ، يقول رالف لنتون : " إن حروف الأبجدية اخترعت غالباً فى منطقة شبه جزيرة سيناء ، ثم انتشرت منها إلى الجماعات السامية المجاورة التى نقلتها إلى الفينيقيين Phoenicians الذين نقلوها بحراً إلى اليونان والرومان ، ومنهم انتشرت إلى أوروبا الشمالية ، فلم تظهر الحروف فى اسكندنافيا مثلاً إلا بعد حوالى ألف عام من اختراعها ، وحتى حين وصلت ، فقد تم هذا عن طريق سلسلة من الثقافات الوسيطة ، كان لكل منها أثره فى تطوير هذه الأبجدية .(١)

لعلنا نكون الآن قد تهيأنا للانتقال إلى الجزء التالى الخاص بتأثير اليونان ونقلهم عن الحضارات الآسيوية السابق ذكرها ، فهم فى الحقيقة لم ينقلوا الأبجدية فحسب ، بل نقلوا كثيراً من الأساطير والمعتقدات والعلوم ، خاصة من الفينيقيين الذين ورد ذكرهم منذ فجر الحضارة الإغريقية على لسان هوميروس^(٢) Homer ، بل إن اليونانيين يعزّون إلى كادموس Cadmus الفينيقى بعض عناصر الحضارة التى تعلموها منه ، وهناك رواية تقول أن مدينة طيبة Thebes اليونانية الشهيرة ، أسست على يد الفينيقيين .(٣)

فى هذا الإطار يمكن أن نشير إلى التأثير البابلى الواسع النطاق على الحضارة اليونانية خاصة فى مجال الفلك والرياضيات والدين^(٤) ، مع ضرورة أن نتذكر كيف أن هذا التراث البابلى يعود فى عناصره الأساسية إلى أصل مصرى كما سبق أن أشرنا . أما عن أسيا الصغرى ، فإن أهم الحضارات التى قامت فيها ، وأقدمها هى الحضارة الحيثية ،

(١) رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ص ٤٣٣-٤ .

وموضوع انتشار الحروف الأبجدية من مصر الى كافة أنحاء العالم مطروح فى مؤلفات شتى . انظر على سبيل المثال : Gordon Childe, Progress and Archaeology, op. cit., p. 57.

(2) Homer, The Odyssey, Penguin Books, 1975, P. XIII .

(٣) فليكوفسكى ، أوديب واخناتون ، ص ٢٩ . وانظر أيضاً مادتي "طيبة" و"كادموس" فى: أمين سلامة، معجم الاعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية .

(٤) قصة هذا التأثير مبسطة فى دراسات عديدة ، انظر مثلاً : جورج سارتون ، تاريخ العلم ، ج ١ ، ص ١٦٢-٢١٤ . وكذلك : صموئيل نوح كريم ، السومريون : تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم ، ترجمة فيصل الوائلى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، د.ت ، ص ٢٨٩ وما بعدها

وقد كانت ذات طابع حربي في الأساس ، ولذلك فإن احتكاكها بمصر خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان على شكل مواجهات عسكرية مستمرة ، بسبب النزاع الذي نشب بين مصر والحيثيين من أجل السيطرة على منطقة الشام ، وقد انتهى هذا الصراع بمعاهدة صلح بين الطرفين كانت الأولى من نوعها في التاريخ^(١) ، وقد عكست هذه المعاهدة التفوق المصري كما يبدو من زواج الملك رمسيس الثاني بإحدى بنات الملك الحيثي . ولاشك في أن هذه النهاية السلمية قد سمحت بتسرب بعض عناصر الثقافة المصرية إلى الحيثيين^(٢) ، غير أن اندثار الحضارة الحيثية لا يمكننا من تقصى استمرارية التأثير الثقافي المصري في آسيا الصغرى ، إلى الوقت الذي بدأت فيه الحضارة اليونانية تتطلع بشغف إلى الحضارة المصرية .

سيكون علينا إذن أن نتقدم عدة قرون أخرى حتى نصل إلى القرنين الثامن والسابع ق.م. حين كانت تقوم في آسيا الصغرى ممالك ميديا وليديا Lydia وملطية Miletus وغيرها ، وحينئذ سنجد أن هذه الممالك الصغيرة كانت ذات علاقة قوية بالحضارة المصرية من خلال التجارة أساسا، ويشير فركوتيه إلى أن مدينة نقراتيس Naucratis في عهد الفرعون أمازيس Amasis (٥٦٨-٥٢٥ ق.م) أصبحت مدينة نولية تفتح أبوابها لا للإغريق الأصليين فحسب ، بل لإغريق آسيا الصغرى أيضا ، أي الإغريق الأيونيين Ionians القادمين من خيوس Chios وتيوس Teos وفوكايا Phocaea وكلازوميناى Clazomenae ، وكذلك للإغريق الأيوليين Ae-olians والدوريين Dorians من رودس Rhodes وهاليكارناسوس Halicarnassus وكنتوس Cnidus ، وغيرهم من ملطية وساموس Samos ، وكان لكل مجموعة منهم حي خاص بهم، يضم معابدهم ومحاكمهم^(٣).

(١) انظر تفاصيل هذه المعاهدة في : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص ٢٢١-٢٢٢ ، وكذلك في كتاب : العيشيون ، أ.ر. جرنى ، ترجمة محمد عبد القادر محمد ، مراجعة فيصل الواثلى ، سلسلة الألف كتاب ، العدد ٤٥١ ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ١٠٣ وما بعدها ، و ص ١٩٦ .

(٢) أ.ر. جرنى ، العيشيون ، ص ١٩٥ وما بعدها ، حيث نجد مظاهر عبادة الشمس المصرية ، وكذلك ص ٢١٥ وما بعدها ، حيث نجد تفصيلات أخرى حول هذا الموضوع ، أما في الفن ، فقد احتلت تماثيل أبي الهول وتماثيل الأسود مكانة بارزة في الفن الحيثي ، وهي منقولة عن أصل مصري . انظر ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٣) انظر حديث جان فركوتيه من الجدار الملطى في مصر ، ص ٤ وما بعدها من كتابه الأنف الذكر ، وقد كان كل الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أيونيين ، باستثناء إمبانوقليس Empedocles ، كما لاحظ بيرنت .

وإذا ما علمنا أن الفلسفة الإغريقية قد نشأت أولا في هذه المدن الآسيوية ، خاصة على الساحل الأيوني لآسيا الصغرى ، الذى كان كما يقول بنيامين فارنتون B. Farrington يشكل زهرة بلاد الإغريق فى آسيا^(١) أمكننا أن نستنتج القيمة الكبرى لهذا الخط أو المعبر (مصر - آسيا الصغرى - اليونان) . فليس بعد نشأة الفلسفة فى هذا المكان دليل .

٣- مصر - العبرانيون - اليونان :

للحضارة العبرية مكانة هامة يعزوها إليها معظم المؤرخين والمفكرين الغربيين خاصة ؛ إذ أنها فى نظريهم تشكل مع الفلسفة اليونانية ، الرافدين الأساسيين اللذين تكون منهما نهر الحضارة الكبير الذى نهلت منه الحضارة الغربية ، كما أنهما تمثلان فى ذاتهما المرحلة الحاسمة التى انعتق فيها الفكر الإنسانى من الأسطورة^(٢) فى نظر أولئك المؤرخين والمفكرين المتعصبين، وكانهم بهذا إنما يريدون أن يقطعوا الطريق على أى رافد شرقى آخر يمكن أن يثرى هذا النهر ، هذا فضلا عن المنبع نفسه، الذى يصرون على أن يتجاهلوه ما دام سيأخذهم إلى أرض الشرق.

إن القيمة الأساسية للحضارة العبرانية تكمن عندهم فى عبقرية الشعب اليهودى ، الذى توصل إلى تجريد الإله من علاقته الأسطورية ، وتخليصه من تعدد الأنداد والآلهة الأخرى ، أى تخليصه من شركائه ، فيكون اليهود بذلك قد انتقلوا من الوثنية Paganism أو تعدد الآلهة Polytheism إلى التوحيد Monotheism ، مع ما لا بد من أن يصحب هذا الانتقال من المظاهر العقلية^(٣) التى يعزوها المتحيزون إلى العبقرية العبرية . والحق أن التراث اليهودى الدينى والفكرى يعود فى عناصره الأساسية الى أصول مصرية ؛ فلا عبقرية هناك ولا تفوق اللهم إلا عبقرية النقل والتفوق فى الوساطة بين مختلف الحضارات .

(١) بنيامين فارنتون ، مكنية الإغريق والرومان ، ترجمة أمين تكللا ، القاهرة ، د.ت ، ص ١٧-١٨

(٢) يشير المفكرون الغربيون فى معظمهم إلى أن تراثهم الفكرى قد انحدر عن مصدرين أساسيين : الفكر اليونانى ، والدين اليهودى . ونجد هذه الفكرة مثلا فى كتاب : هوايتهد ، مغامرات الأفكار ، ترجمة أنيس زكى حسن ، بيروت ، د.ت ، ونجدها أيضا فى : فرانكفورت ورفاقه ، ماقبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مراجعة محمود الأمين ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢٦٢ وما بعدها ، حيث نجد فى خاتمة الكتاب فصلا عن الإغريق والعبرانيين بعنوان : انعتاق الفكر من الأسطورة

(٣) فرانكفورت وآخرون ، ماقبل الفلسفة ، ص ٢٦٢ - ٧

وإذا ما بدأنا بجذ العبرانيين نفسه وهو إبراهيم Abraham ، وجدناه ينتمي إلى قبائل سامية ذات حضارة رعوية متطفلة على الحضارات الزراعية الكبرى ، كما بين بيرى^(١) . وقد انتقل العبريون من أحفاده ، كعادة البدو والرعاة ، من مكان إلى آخر حتى استقر بهم المقام في مصر . وبين القرآن الكريم^(٢) أن أحد هؤلاء الأحفاد وهو يوسف ، كان موجودا مع قومه في مصر ، في عصر الهكسوس تقريبا ، على الرغم من أن الوثائق المصرية لا تذكر شيئا عن هذا الموضوع^(٣) ، وكأنه لم يكن هناك ما يستحق الذكر والتسجيل من وجهة نظر المصريين ؛ فما أكثر البدو الذين يجيئون إلى مصر من الشرق ثم يروحون أو يطردون .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد بداية الوجود العبرى في مصر بدقة ، إلا أن هناك شبه اتفاق على القرن الخامس عشر قبل الميلاد^(٤) . وليس لنا أن نتوقع أن يكون العبرانيون قد أقاموا في مصر منفصلين عن ثقافة أهل البلاد وحضارتهم ولغتهم ، فمن الثابت أن الهكسوس أنفسهم طوال إقامتهم بمصر ، عبدوا الآلهة المصرية ، وتهدبوا بالحضارة المصرية عموما^(٥) . ولم يكن أمام العبرانيين أن يسلكوا غير هذا السبيل .

كان العبرانيون فريقين ، أحدهما يقيم في مصر ، والآخر يتنقل فيما وراء سيناء بين سهول الشام كما يتنقل سائر البدو ، والفريق الأول هو الذى يهتما هنا ، لأنه الفريق الذى استطاع أن يتمثل الحضارة المصرية وينقلها إلى البلدان المجاورة .

وإذا كانت الحضارة العبرية ، تعود بشكل أساسى إلى تراثها المقدس كما تمثل فى الديانة اليهودية التى جاء بها موسى ، فإن أصالة اليهودية ستصبح محل شك كبير إذا ما طالعنا نتائج الدراسات الحديثة حول شخصية موسى وحول مصادر التوراة ، ولعل شهادة عالم

(١) و.ج. بيرى ، نمو الحضارة ، ص ١٥٦-٧ ، وانظر أيضا :

Frederick Herzberg, Work and the Nature of Man op. cit., p. 23 .

(٢) انظر : القرآن الكريم ، سورة يوسف الآيات ٧-٢١ .

(٣) صابر عبد الرحمن طعيمة ، اليهود بين الدين والتاريخ ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٢٨-١٣٠ حيث يشير المؤلف إلى التناقض بين الرواية الدينية وحقائق التاريخ .

(4) See: H. A. Clement, The Story of Ancient World, George G. Harrap, & Co. LTD. London 1954, Pp. 94-115.

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ١٩٠ ، وانظر أيضا : محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

يهودى ستكون أجدر بالثقة من غيرها فى هذا الموضوع ؛ ونعنى العالم النفسانى اليهودى الشهير سيجموند فرويد S. Freud (١٨٥٦-١٩٣٩م).

يرى فرويد فى كتابه (موسى والتوحيد Moses and Monotheism) أن اسم موسى مصرى الأصل ، وهو يعنى حرفيا : لقيط الماء^(١) ، مما يوحى بصدق الأسطورة التى ذكرت أن موسى قد ألقى به فى صندوق إلى مياه النيل ، بل إن مصرية موسى لاتتعلق بالاسم فقط ، وإنما كان هو نفسه مصرى قلبا وقالبا^(٢) ، حيث نشأ وتلمذ فى بلاط الملك أخناتون -Akhna-ton (١٣٧٠-١٣٤٩ ق.م) . ويسوق فرويد أدلة عديدة على ذلك ، لعل أهمها أسطورة الشعب المختار التى عزاها اليهود إلى أنفسهم بقولهم إن الله قد اختارهم وحدهم ، ويلاحظ فرويد أن هذه الأسطورة حدث فريد من نوعه فى الديانات القديمة عامة ، فليس هناك فى هذه الديانات إله يختار شعبا ، وإنما هناك شعوب تختار آلهتها ، ويفسر فرويد هذا الحادث الفريد من نوعه بأن أحد المصريين وهو موسى ، قد هجر قومه واختار العبرانيين ليكون نبيهم وهاديتهم دون ذويه وأهله ، وقد وعى اليهود هذا جيدا ، وتضخم الأمر لديهم فأصبح الذى اختارهم إلها ، وليس مجرد نبي^(٣).

ويستمر فرويد فى استخلاص حججه من بين الخليط الموهوش ، المتناقض أحيانا ، فيفرق بين شخصين كلاهما اسمه موسى ، وهما : موسى المصرى الذى نقل التوحيد عن أخناتون إلى اليهود ، وموسى آخر عبرانى ، نادى بالإله يهوه Jehovah اللفظ العارى من صفات التوحيد الراقى عند أخناتون وتلميذه موسى المصرى ، فتصور أخناتون لله أرقى بكثير من ذلك التصور الذى يشوبه التجسيد الخشن فى (العهد القديم)^(٤) . وقد خرج اليهود من مصر فى وقت لم يكن فيه ملك يحكم البلاد^(٥) ، إذ كانت مصر تمر بمرحلة انتقال وفوضى

(١) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ترجمة عبد المنعم حفنى ، القاهرة ، د.ت. ، ص ٢٨-٣٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ٤٧ . انظر أيضا :

H.A. Clement, The Story of the Ancient World, op. cit., p. 95.

حيث تجد رأيا مناقضا لهذا الرأى .

(٣) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ص ١٥٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١١٢-٤ وكذلك ص ١٣٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٢١١ ، ويتعارض هذا مع الرواية الدينية ، مما حدا بكثير من المؤرخين إلى أن يحاولوا تحديد اسم فرعون الخروج ، دون أن يصلوا إلى نتيجة حاسمة .

واضطراب ، ويخرجهم أتاحت لهم الفرصة لكي ينشروا الأفكار والعقائد المصرية حيث حلوا ، وفى الوقت نفسه لم تنقطع صلتهم بمصر ، بل كثيرا ما كانوا يهربون إليها إذا ما غزاها غاز أو حلت بهم كارثة ، وما أكثر ما كان يحدث . وفى فترة لاحقة ، وبالتحديد فى عصر الأنبياء ، نجد محاولات جادة أصر فيها الأنبياء على تخليص الديانة اليهودية من إله موسى العبرانى (يهوه) ، ليعيدوها إلى أصلها التوحيدي الحقيقى ، الذى نقله موسى المصرى عن توحيد أخناتون^(١).

لقد أخذ اليهود عن مصر عقيدتهم فى التوحيد ، وأفادوا من العلوم والعادات المصرية طوال إقامتهم فى مصر ، ونقلوا عنها عادة الختان^(٢) ، وتعلموا منها كيف ينسجون أساطيرهم ، ويديرون شئون حياتهم . وقد تنبه كثير من الباحثين والمفكرين الموضوعيين إلى ذلك الأثر المصرى الدامغ فى عقائد اليهود وأفكارهم ، فعقبوا المقارنات الدقيقة بين بعض أسفار العهد القديم وأصولها المصرية ، لتقصى حجم هذا الأثر .

ولعل أهم المحاولات فى هذا الصدد ، هى محاولة العالم الأثرى الكبير جيمس هنرى برستد "J.H. Breasted" (١٨٦٥-١٩٣٥م) فى كتابه المهم "فجر الضمير - The Dawn of Conscience" الذى يعقد فيه مقارنة دالة بين عناصر التراث المصرى من جهة وبعض أسفار الكتاب المقدس من جهة ، أخرى .

ومن هذه المقارنات نورد النموذج التالى ، الذى يمثل مقابلة بين تراث الحكيم المصرى القديم أمينموبى (Amenemope) من جهة وسفر الأمثال العبرانى من جهة أخرى^(٣) :

(١) المرجع السابق ، ص ١١٦ .

(٢) نفسه ، ص ٧٢ .

(٣) نقلنا هذه المقارنة عن : جيمس هنرى برستد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، (سلسلة الآلاف

كتاب) العدد ١٠٨ ، مكتبة مصر ، القاهرة دت ، ص ٣٩٨ - ٤٠٧ .

الحكيم أمينمويى المصرى

سفر الأمثال العبرانى

* أمل أذنيك لتسمع أقوالى
واعكف على فهمها لأنه شىء مفيد إذا
وضعتها فى قلبك .

أمل أذنك واسمع كلام الحكماء ووجه قلبك
إلى معرفتى لأنه حسن إن حفظتها فى
جوفك .

* لا تتعبن نفسك فى طلب المزيد
حينما تكون قد حصلت بالفعل على
حاجتك .

لا تتعب لكى تصير غنيا .

* الفقر فى يد الله خير من الغنى
المكدس، وأرغبة تحصل عليها بقلب فرح
خير من ثروة تحصل عليها فى تعاسة .

القليل مع مخافة الرب يهوه خير من كنز
عظيم مع هم .

أكلة من البقول حيث تكون المحبة . خير
من ثور معلوف ومعه بغضة .

وما هذا إلا مثال من أمثلة كثيرة ليس هنا مجال لتفصيلها ، وهى جميعا تدل على وضوح
التأثير المصرى الشامل على عقائد اليهود ، خاصة ذلك التأثير الذى تركه نشيد أختاتون
التوحيدي^(١) ، بما يثبت فى النهاية فساد الدعاوى القائلة بأن حكمة سليمان كانت تفوق حكمة
مصر كلها ^(٢) ، فمثل هذه الدعاوى لاتضع فى حسابها أن تراث التوحيد فى مصر تعود إلى
أزمان سحيقة ، وليس إلى عصر أختاتون فحسب ، فهو بالتحديد يعود إلى عصر الدولة
القديمة فى أوج ازدهار ديانة الإله بتاح^(٣) (Ptah) ، تلك الديانة الراقسية التى لم تكن

(١) المرجع السابق ، ٣٠٢ وما بعدها ، حيث يقارن المؤلف بين نشيد التوحيد عند أختاتون وبين المزامير
العبرانية ، انظر أيضا : المزامير ، فى الكتاب المقدس ، ص ٣٢٤ وما بعدها ، من طبعة جمعية الكتاب المقدس
بالقاهرة .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٢٩٨ ، حيث يسخر المؤلف من هذا الادعاء ، ويرد سفر
الأمثال العبرانى إلى أصل مصرى خالص ، حتى إنه ليرى أن جزءا كبيرا من هذا السفر قد ترجم بالنص عن
التراث المصرى .

(3) Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Ptah .

أصلا للتوحيد فحسب ، وإنما كانت أصلا لمبدأ الخلق عن طريق الكلمة^(١) فى سائر الديانات اللاحقة .

إلى هذا الحد البعيد كان اليهود العبرانيون تلامذة حقيقيين للفكر المصرى القديم ، فقد نهجوا على منوالهم واستلهموا عقائدهم وأفكارهم ، ونقلوها بعد ذلك إلى الغرب عن طريقين : طريق اليونان ، وطريق المسيحية ، وما يهمنا هنا هو الطريق الأول .

لقد أفادت العقلية اليونانية من التراث اليهودى ذى الأصول المصرية ، ولعل أهم مجال تجلت فيه هذه الإفادة ، هو مجال الدين ، فقد لاحظ فرويد الجذر اللغوى المشترك للإله يهوه والإله جوبيتر Jupiter^(٢) .

ولعل المثال الواضح فى مجال العقائد على فعالية خط (مصر/ العبرانيون/ اليونان)، هو قصة الخلق ، فنحن نجد فى العهد القديم قصتين عن الخلق لاتخلوان من التناقض ، وفى القصة الأولى يتم خلق الإنسان بعد خلق الكائنات كافة ، ومنذ البداية يكون الله قد خلق الجنسين الذكر والأنثى . أما فى القصة الثانية فنجد أن الله يخلق الإنسان أولا ، وهو يخلقه منذ البداية على هيئة رجل ، أما المرأة فقد شكلها من ضلع انتزعه من جسد الرجل فى أثناء نومه، كما لو أنها فكرة خطرت له فيما بعد^(٣) ، على النقيض من القصة الأولى . وما يهمنا هنا هو القصة الأولى التى تعد أقدم من الثانية، والتى يتم فيها فعل الخلق عن طريق تشكيل الإنسان من الطين وفقا لنموذج معين^(٤) ، هذه الفكرة نفسها قد أخذت من قصص الخلق المصرية ، حيث نجد فى بعض الأساطير المصرية أن الإله خنوم (Khnum) قد خلق الإنسان من الطين على دولابه الذى كان يشكل عليه الفخار^(٥) . وهذه الفكرة ، وقد انتقلت إلى التراث

(1) Loc. Cit.

(٢) سيجموند فرويد ، موسى والتوحيد ، ص ١٠٥ .

(٣) جيمس فريزر ، القولكلور فى العهد القديم ، ج ١ ، ترجمة نبيلة إبراهيم ، ومراجعة حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٦ - ٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، وانظر أيضا : سفر التكوين من الكتاب المقدس (٢ / ٧) .

(5) Manfred Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Khnum.

اليهودى ، أتبع لها أن تصل إلى التراث اليونانى ، حيث نجد فى الأسطورة اليونانية أن الإله بروميثيوس Prometheus الحكيم قد شكّل الإنسان الأول من الطين عند بانوبيوس (Panopeus) التى تقع عند فوكيس Phocis^(١).

وحتى إذا ما تأملنا قصة الخلق اليهودية الأولى ، فإننا لن نعدم وجود تأثير مصرى جوهرى عليها ، ففى هذه القصة اليهودية يخلق الله العالم بقوله : كن ، فيكون ؛ وهذا هو ما قام به الإله بتاح حين خلق العالم فى الأساطير المصرية قبل ذلك بحوالى ٢٠٠٠ سنة . وقد انتقلت الكلمة الخالقة : "لوجوس Logos" إلى التراث اليونانى بدورها ؛ واكتسبت دلالات فلسفية هامة لاسيما فى فلسفة هيراقليطس^(٢) Heraclitus .

كان العقل العبرى ينظر إلى كل الأمور من خلال ضباب الألوهية الذهبية^(٣) ؛ وهو فى تأثيره على اليونان استطاع أن ينقل إلى عقولهم شيئا من هذا الضباب ؛ فقد سيطر هذا الضباب على عقول كثير من مفكرى اليونان ؛ حتى لقد اختلطت العناصر العقلية الخالصة فى مذاهبهم بالعناصر الدينية والأسطورية اختلاطا بينا ، وحتى أفلاطون Plato كبير مفكرى اليونان وصاحب التأثير الأبلغ فى الحضارة الغربية^(٤) عامة ؛ لم ينج من هذا التأثير؛ فحفلت كتاباته بكثير من الخرافات والأساطير ، ويكفيها فى هذا السياق أن نشير إلى المثال التالى:

كان للنزعة الحيوية Animism وجود لا يمكن إنكاره فى العقائد المصرية القديمة ؛ فقد كان المصريون يعزون إلى بعض الحيوانات وبعض الأشياء الجامدة، قوى سحرية تجعلها تبدو كأنها كائن نور روح . ومثل هذه النزعة قد انتقلت إلى التراث اليهودى بشكل أو بآخر ، فقد نصت أسفار العهد القديم ، خاصة سفر الخروج ، على أنه إذا نطح ثور رجلا أو امرأة فمات الرجل أو المرأة؛ يرمج الثور ولا يؤكل لحمه^(٥) . وقد انتقلت هذه الفكرة إلى أثينا حيث كانت بها

(1) See : Dictionary of Ancient Greek Civilization, London, 1978. art. Prometheus.

وهناك رواية أخرى تعزو هذا التشكيل إلى الإله (Hephaestus هيفايستوس)

(2) Kathleen, Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Basil BlackWell, Oxford 1971, p. 28 .

(٣) جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، ج٢ ، ص ١١٠ .

(٤) كثير من المفكرين المعاصرين يعزون هذه المنزلة إلى أفلاطون ، ومنهم على سبيل المثال : هوايتهد ، فى كتابه السالف الذكر ، (مغامرات الأفكار) .

(٥) انظر سفر الخروج فى الكتاب المقدس (٢١ / ٢٨) ، وكذلك : جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، ج٢ ، ص ٢٠١ ، حيث يورد النص ويعلق عليه .

هناك فى أوج ازدهارها محكمة خاصة بمحاكمة الحيوانات ، وحتى الأشياء المادية التى تتسبب فى قتل الكائن الحي^(١). وفى كل عام كان يحاكم الفأس أو السكين اللذان استخدما فى ذبح الثيران فى أعياد زيوس التى كانت تقام فى الأكروبول Acropolis ؛ وكانت توجه تهمة القتل لتلك الآلات حتى يثبت جرمها فتُعدم وتطرح فى البحر . وقد كان فى جزيرة ناكوس قانون يقضى بأن يحاكم الشيء المادى الذى هوى على شخص ما وتسبب فى قتله ؛ فإذا ثبتت التهمة يطرح فى البحر ، وهكذا حكم على تمثال برونزى سقط على أحد العابثين الذى كان يضرب ذلك التمثال، فقتله ؛ فحكمت المحكمة بطرح التمثال فى البحر . وقد نفذ أيضا حكم شبيه على بعض تماثيل الأولب ، حينما كان أحد الأطفال يلعب بين هذه التماثيل ورفع رأسه فجأة فارتطمت بأسفل التمثال ، فتحطمت، وتوفى على إثر ذلك^(٢) . هذه التقاليد تذكرنا بما فعله الملك الفارسى إكزركسيس (Xerxes) (٥١٩-٤٦٥ ق.م) حين أمر بجلد البحر مئة جلدة ؛ لأنه تسبب بأمواجه الهائجة فى إعاقة سفنه وهى متجهة لغزو بلاد اليونان .

هذه الخرافات التى سادت بين اليهود ، ثم اليونان ، لها أصول مصرية ، وقد جنت طريقها إلى الفيلسوف الكبير أفلاطون الذى كتب فى محاورته الشهيرة القوانين The Laws يقول إنه "إذا قتل حيوان يحمل الأثقال - أو أى حيوان آخر- رجلا ، باستثناء ما يحدث فى الألعاب الشعبية ، حيث تمارس رياضة المنافسة بين الإنسان والحيوانات ، فإن أقرباء الشخص المقتول يعدمون الحيوان بسبب جريمته وتطرح جثته خارج حدود المدينة"^(٣) ، ويضيف الفيلسوف الكبير قائلا : إذا تسبب شيء مادى ، باستثناء الصواعق وغير ذلك من الكوارث التى يبتلى بها الآلهة البشر ، فى قتل إنسان نتيجة سقوطه عليه ، أو لسقوط ذلك الإنسان عليه وموته على إثر ذلك، فإن أقرب قريب للشخص المتوفى يقتص لنفسه ولأهله من هذا الشيء ، وينصب أقرب جيرانه قاضيا ليحكم فى الموضوع ، فإذا ثبتت التهمة على هذا الشيء ، فإنه يطرح خارج الحدود كما يفعل مع الحيوان القاتل^(٤).

ولسوف يطول بنا الحديث إذا ما مضينا فى تقصى الأمثلة والشواهد ضمن هذا السياق؛ فلعل ما أوردناه يكون قد أوفى الموضوع حقه .

(١) جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ، ج٢ ، ص ٢٠٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٦-٨ .

(3) Plato, The Laws, Trans. by T. J. Saunders, Penguin Books, 1970, pp. 391-2.

(4) Ibid. P.392 .

وانظر أيضا : جيمس فريزر ، الفولكلور فى العهد القديم ج٢ ، ص ٢٠٦ .

٤- مصر - اليونان مباشرة :

منذ أن بدأت الحضارة الموكينية في الاعتماد على نفسها ، واستطاعت أن تقف على قدميها قوة بحرية تجارية وعسكرية في الحوض الشرقي للبحر المتوسط ، أصبحت الفرصة متاحة أمامها لكي تتصل مباشرة بالمصريين ، سواء أكان ذلك الاتصال بهدف التجارة أو كان يهدف عمليات الغزو والنهب ، التي كان يمارسها الموكينيون قبل أن يتهدبوا بروح الحضارة ، وقد كان النشاط العسكري هو الأغلب في علاقتهم بمصر ، نظرا لروح القرصنة التي كانت تحكمهم في عصورهم الأولى ، ومن الثابت تاريخيا أن شواطئ مصر الشمالية قد تعرضت لأكثر من غزوة شاركت فيها بلاد اليونان منذ القرون الأخيرة للآلاف الثاني قبل الميلاد ، وكلها كانت غزوات فاشلة ، ولعل أهمها تلك الغزوة المكثفة التي صدها رمسيس الثالث Ramses III (١١٩٢-١١٦٠ ق.م) ودحرها على أعقابها ، على نحو ماتيين سجلاته ونقوشه الأثرية^(١) . وحتى بعد أن أوشك نجم موكيناي Mycenae على الأفول ، وبدأت تظهر مدن أخرى تبرزها شيئا فشيئا سلطاتها وصيتها ، فإن هذه المدن كانت أحيانا تمت بصلة نسب قوية إلى مصر ، فمدينة أثينا Athens مثلا أسسها - طبقا لإحدى الروايات - مصري يدعى سيكرويس Cecrops^(٢) ، وقد قيل أيضا أن مدينة طيبة Thebes أسسها مصري اسمه كادموس Cadmus على الرغم من وجود رأى آخر يقول بأن كادموس هذا كان فينيقيا وليس مصريا كما سبق أن أشرنا^(٣) . وهناك أسماء مصرية كثيرة يعزى إليها دور هام في نقل الحضارة المصرية إلى اليونان مباشرة ، ولعل أبرز هذه الأسماء داناوس Danaus الذي كانت قصته موضع إلهام لشعراء التراجيديا اليونانيين في العصر الذهبي^(٤) على غرار ما كانت

(١) عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٣٦-٧ .

(٢) راجع : حمد محمد صبحي ، الحضارة الإغريقية ، ص ١٥-١٧ ، وانظر أيضا :

Dictionary of Greek Civilization, art. Athens Cecrops.

حيث تجد رواية أسطورية الطابع عن شخصية «سيكرويس» ، غير أن ما ينبغي أن نتذكره هنا ، هو أن مصر كانت أحد اللواتن المحتملة لشاعر اليونان الأكبر هوميروس : كما أن اليونانيين كما يخبرنا "بيري" كانوا يربون أنسابهم إلى أصول مصرية ، انظر كتابه : نمو الحضارة ص ١٨٠-١٨٣ .

(٣) أحمد محمد صبحي ، الحضارة الإغريقية ، ص ١٦ ، وقارن :

Dictionary of Greek Civilization, Art. Cadmus.

(٤) على نور ، ملامح مصرية في المسرح الإغريقي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ت ، ص ١١ وما بعدها . وإلى داناوس هذا يعزى الدانائون من اليونانيين ، وهناك من يجعل الملك داناوس جدا لأجاممنون البطل اليوناني الشهير ، وقائد حملة هيلاس إلى طروادة ، والاسم يحتمل عند بعض الباحثين إمكانية رده إلى أصول هيروليفية ، ويعزز هذه إمكانية أن داناوس نفسه قد واد في مصر .

شخصية أخناتون موضعاً لإلهام مماثل ، أو ربما لإلهام أكبر ، كما أثبت "إيمانويل فليكوفسكى" فى كتابه الشهير الطريف (أوديب وأخناتون)، الذى أثبت فيه أن أوديب ليس سوى أخناتون ، بأدلة أثرية وتشريحية وتاريخية عديدة .^(١)

وحين أتت الحضارة اليونانية أن تظهر أول عمل أدبى متكامل ، ألا وهو الإلياذة Iliad ، ثم الأوديسة Odyssey ، فإن هاتين الملحمتين الكبيرتين حفلتا بالشواهد الدالة على عمق النفوذ والأثر المصريين فى الحضارة اليونانية الباكزة ، سواء أكان ذلك من خلال الإشارات التى وردت بين السطور ، لتشى بمعرفة هوميروس Homer الأكيدة بالحضارة المصرية ، أو من خلال العبارات التى أورد فيها هوميروس اسم مصر صريحاً^(٢) ، أو من خلال المواضع التى بدا فيها هوميروس وكأنه يستعير نماذج أدبية وأسطورية مصرية أو يحاكيها^(٣) . وإذا ما تركنا هوميروس إلى هزئود (Hesiod) ، فإن التأثير المصرى لن يكون أقل وضوحاً^(٤) ، خاصة فى "أنساب الآلهة Theogony ؛ والأعمال والأيام" Days and Works .

(١) إيمانويل فليكوفسكى ، أوديب وأخناتون ، ص ٤٩ وما بعدها ، ٦٣ وما بعدها ، ١٢٠ وما بعدها ، ١٢٧ وما بعدها .

(2) See : Homer, The Odyssey, op. cit. Book. VIX .

وقد أشرنا من قبل إلى أنه من المحتمل أن تكون مصر هى موطن هوميروس .

(٣) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، كتاب الشعب العدد ١١ ، مطابع الشعب ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٦٩-٨٣ ، حيث يعقد المؤلف فصلاً بديعاً عن اقتباسات هوميروس من الأساطير والآداب المصرية معتمداً على تحليل نصوص بعض القصص المصرية ، وبعض نصوص الإلياذة والأوديسة التى بدت فيها الاستعارة واضحة تماماً .

(٤) فكرة أنساب الآلهة وخلق الإنسان من الأفكار المصرية الصميعة التى ابتدعها كهنة أونو أو هليوبوليس كما يسميها اليونانيون . وقد التفت هزئود هذه الفكرة المصرية فى عمله الكبير "أنساب الآلهة Theogony" الذى يتحدث عن نشأة الآلهة وكيف خلقت الإنسان والكائنات ؛ انظر :

Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981, Pp. 213-57.

والجدير بالذكر أن هناك ترجمة عربية لهذا النص قام بها أمين سلامة ، انظر : أمين سلامة، هيسئود الشاعر اليونانى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٢٦-٦٤ .

وهكذا ، فإن الفكر المصرى لم ينقطع عن ممارسة تأثيره على اليونان منذ فجر حضارتها ، نزولا إلى زمن هوميروس وهزيود فى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد . فإذا ما هبطنا أكثر فى سلم الزمن حتى وصلنا إلى فترة ما قبل ظهور الفلسفة ، كما يسميها المتحيزون ، وبالتحديد عصر الحكماء السبعة ، ومن بعدهم شعراء التراجيديات الكبار أيسخيلوس -Aeschylus وسوفوكليس Sophocles ويوريبيدس Euripides ومن عاصرهم من الفلاسفة الأوائل السابقين على سقراط ، مثل طاليس Thales وفيثاغورث Pythagoras وديمقريطس Democritus وغيرهم ، فإن الدلائل على استمرارية الاتصال والتأثير المصرى ستتعدد وتزداد جلاء .

إن بعض هؤلاء الحكماء السبعة قد زار مصر كما تثبت روايات تاريخية عديدة ، بل وكما يثبت أفلاطون بنفسه ، فى حديثه عن أشهر هؤلاء الحكماء وهو "صولون Solon" ، على نحو ما يرد فى محاوره (طيمائوس^(١) Timaeus) ، فقد رحل "صولون" إلى مصر قبل "أفلاطون" بقرنين من الزمان ، ووفد إلى مدينة (سايس Sais) فى الدلتا ، وهى موطن إحدى الأسر الفرعونية المتأخرة ومهد عبادة قديمة لربة الصيد: (نيت Neith) التى عرفتها (أثينا) ، وقوبل "صولون" بتبجيل كبير فى مصر ، وأدار مع الكهنة المصريين حواراً حول أحداث العصور القديمة ، وأثبتت المناقشة عجزه عن تتبع ماضى البشرية إلى أبعد من الطوفان الكبير Big Deluge ، الذى كان يعتقد الإغريق أن الإنسان الأول عاش بعده . وأمام هذا العجز تلقى "صولون" توبيخ أحد الكهنة المصريين المسنين^(٢) على هذا الجهل ، بعبارة يقول فيها ذلك الكاهن المحنك الذى مركته السنون وصقلته التجارب : "صولون .. أنتم يا أيها الهيلينيون لستم سوى مجرد أطفال ، وما من حكيم بينكم"^(٣) . ولعل فى إيراد أفلاطون لوقائع هذه

(١) أفلاطون ، طيمائوس ، ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة ، وتقديم ألبير ريفو (A. Rivaud) ، وزارة الثقافة والسياحة والإشاد القومى ، دمشق ١٩٦٨ ، ص ١٨٩ وما بعدها ، وهناك دراسة شيقة فى تفسير هذا النص وشرحه : قام بها هلموت فون درشتاين بعنوان : (Plato in Egypt) انظر : مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة المجلد ١٥ ، ج ١ ، مايو ١٩٥٣ .

(2) Helmut von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit., p. 120 .

وانظر أيضا : أفلاطون ، طيمائوس ، ص ١٩١-٢ .

(3) Helmut von Der Steinen, Plato In Egypt, op. cit., p. 120 .

وقارن أيضا : أفلاطون ، طيمائوس ، ص ١٩١ ، حيث يستبدل المترجم كلمة (شيخ) بكلمة حكيم ، والعق أن المترجم أفسد النص فى مواضع أخرى كثيرة .

المناقشة، ما يشهد بصدقها أولا ، ويتصديق أفلاطون لها ثانيا ، ولم ينس الكاهن المصري أن يخبر ضيفه المنبر صولون ، أنه كان هناك عديد من الفيضانات قبل الفيضان الأخير الذى لم يعرف الإغريق غيره ، وأن النيل منقذ مصر ومخلصها الذى لايعرف الفشل قط ، يصون الفلاحين من الفرق فى أثناء الفيضان ، فلا يصبحون مرغمين على الهرب إلى الجبال العالية التى يضم فضاؤها بقايا القبائل الأخرى التى فقدت ميراثها الثقافى، فوجب عليها أن تصنع حضارة جديدة ،^(١) أى أن تبدأ من الصفر .

ومهما تشكك بعض المؤرخين المغرضين فى سفر صولون إلى مصر، فإن ما نريد أن نؤكد هنا طبقا لما توصل إليه العلامة "هيلموت فون در شتاين H. V. Der Steinen" فى بحثه الفريد عن أفلاطون فى مصر ، هو أن مجرد ذكر أفلاطون لواقعة ذهاب صولون إلى مصر، ينفى كل شك حول هذه الرحلة ؛ لأن أفلاطون لم يكن مطلقا ليخاطر بإرسال سلفه صولون إلى مصر، ما لم يكن قد وجد فى التقاليد المحيطة به بعض الومضات الماثلة للحكمة المصرية الصحيحة^(٢).

هذا مثال من الحكماء السبعة^(٣) فإذا ما تركناهم ووصلنا إلى الجيل التالى ، أو بمعنى أصح إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل ؛ توفرت الأدلة، وازداد عدد الأمثلة ؛ فقد ذهب إلى مصر من هؤلاء الفلاسفة مجموعة شهيرة منها : طاليس^(٤) وفيثاغورث^(٥) وديمقريطس^(٦)؛ وربما غيرهم من الفلاسفة المعاصرين والتالين ؛ حتى اشتملت القائمة على أفلاطون نفسه ، وكأن الرحلة إلى مصر والحج إلى معابدها وبور العلم فيها والحديث إلى كهنتها ومثقفها ، كان بمثابة طقس التعميد لأى مفكر أو فيلسوف يونانى يريد أن يبرز نجمه فى عالم الفلسفة ، ويبرز أقرانه فيها ، ويبنى مذهبه على أساس من الحكمة متين .

(1) Helmut Von Der Steinen, Plato In Egypt, op. cit., pp. 120-1 .

(2) Ibid, p. 123 .

(3) See : K . Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 18 .

وحسب ما تقول كاتلين فريمان ، فإن أحدا لم يتفق على قائمة تامة بهؤلاء الحكماء السبعة ، والمتفق عليهم أربعة حكماء فقط هم : طاليس وبياس Bias وبيتاكوس Pittacus وصولون .

(٤) أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، ط ١ ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٦) على سامى النشار وزميله ، ديمقريطس ، فيلسوف النرة وأثره فى الفكر الفلسفى حتى عصرنا الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ٦ .

وقد يتشكك هذا المؤرخ أذاك في كل هذه الرحلات ، أو في بعضها ، ولكن مثل هذا التشكك لا يقوم على سند علمي حقيقي ، فرحلة طاليس^(١) مثلاً تتمتع بثبوت يبلغ حد التأكيد ، أو إن شئنا ؛ فبتأكيد يبلغ حد الثبوت . ورحلة فيثاغورس قد يشوبها الغموض الذي يلف بالضباب كل شيء في حياة هذا المفكر وأفكاره ، هو وتابعيه ، غير أن هذا الضباب لا يمكن أبداً أن يلف البصمات الثقيلة للروح المصرية التي تجلت كائنصع ما يكون التجلي ، في أفكار المدرسة الفيثاغورية^(٢) . أما عن ديمقريطس ، هذا الرحالة الذي جاب أكثر من بلد في أراضي الشرق الواسعة ؛ بدءاً من إيران ، إلى الهند حيث تحاور مع الفلاسفة العراة^(٣) ، فلم يكن من العسير عليه أن يجد طريقه إلى أقرب ؛ حضارة وأهمها في ذلك الوقت ، ألا وهي الحضارة المصرية . ويظهر أثر مصر عليه في بعض كتاباته وأعماله الرياضية ، كما يظهر أثر الروح الشرقي عامة في شخصيته ، ونزوعه إلى الخلوات التأملية والعيش بين القبور ، على نحو ما كان يفعل حكماء الشرق^(٤) .

أما عن أفلاطون ، فإن في الحجج التي أوردها درشتاين في بحثه المذكور ، ما يكفي لنحضر الحجج الواهية التي استند إليها الشاكرون في رحلة أفلاطون إلى مصر ، فقد أحصى الباحث عشرين إشارة إلى مصر والحضارة المصرية في أعمال أفلاطون^(٥) ، وأثبت كيف أنه ذهب إلى مصر في الأربعين من عمره^(٦) ، على الرغم من أنه لم يكتب عنها إلا في محاوراته المتأخرة^(٧) ؛ وأبان كيف أن أفلاطون هاجم الشعراء الإغريق لأنهم زعموا الإنجاز السرمدى للإلهة المصرية "إيزيس" Isis^(٨) .

(١) نسب إليه كثير من اليونانيين أنه أدخل علم المصريين بالهندسة إلى بلادهم ، كما أنه ثبت تاريخياً قيامه بتقديم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا ، وهذا هو ما لم يكن ليتم إلا إذا كان قد ذهب إلى مصر .

(2) See : K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 20 .

حيث تذكر المؤلف أن فيثاغورس لم يترك أية كتابات ، ولا أتباعه الأوائل (سيركوبس Cercops) و(بترون Petron) و(هيباسوس Hippasos) و(كاليفون Calliphon) و(ديموسيدس Demosides) ؛ غير أننا يمكن أن نستشف من كتابات الآخرين عنهم ، أهم أفكارهم ومبادئهم الدينية والفلسفية التي تعكس الروح الشرقية عامة والمصرية خاصة . انظر : أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٧٤ - ٨١ .

(٣) على سامي النشار وزميله ، ديمقريطس ، ص ٦ .

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها . وقارن : أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة ، ص ٢١٨ .

(5) H. Von Der Steinen, Plato, In Egypt, op. cit., p. III .

(6) Ibid, p. 124 .

(7) Loc. Cit.

(8) Ibid, p. 115 .

ويبذل الباحث فوق هذا جهداً عميقاً في استخلاص الأثر الفكري الذي تركته هذه الرحلة على أفلاطون ، فيصل إلى نتائج على درجة عالية من الأهمية والخطورة في موضوع بحثنا هذا؛ فهو يرى مثلاً أن أفلاطون لم يجد الحقيقة في بلاد الإغريق ، بل وجدها في مصر^(١) ؛ ذلك لأن مصر كشفت لأفلاطون أسرار خلودها في الزمن^(٢) ، فاستلهم أفلاطون منها ما استطاع أن يستوعبه خياله الخصب ؛ بل إن مدينته المثالية التي أرسى دعائمها في محاورته "الجمهورية" كانت من وحى رحلته إلى مصر ، على الرغم من أن مصر كانت بعيدة عن هذه المدينة المثالية^(٣).

يصل الباحث في النهاية إلى أن سقراط ومصر كانا هما التجسيد الحي لأفكار أفلاطون ، فهو من ناحية وجد الفكرة الحافزة الأساسية The Main Cause مجسدة في شخص سقراط، ومن ناحية ثانية وجد في المعبد المصري بئناشيده ورقصاته، وبكهانه الحكماء وعلاماته المقدسة ، تجسيدا آخر للفكرة نفسها^(٤) . إن فجر التاريخ الإنساني كله . وكذلك وجد أفلاطون في مصر مفتاح تاريخ الكون ، أى مفتاح التاريخ بوصفه تمثيلاً لعقلية إنسانية كونية^(٥). إن فجر التاريخ الإنساني كله ينبع من التقاليد المصرية المقدسة كما رواها الكاهن المصري لصولون ، ثم رواها صولون إلى كريتياس Critias ، حتى وصلت إلى كريتياس آخر لاحق ، رواها لسقراط ، ومن سقراط انتقلت إلى أفلاطون ومعاصريه^(٦).

إن أفلاطون كما يرى در شتاين كان أول من قدر الفضل الكبير لمصر ولكهان مصر ، وهو قد عبر عن مديونيته الكبيرة لهؤلاء الكهان ، وعاد من مصر وقد اكتسب مقدرة كبيرة على التعبير الفلسفي في قالب الرموز والأساطير ، وربما كان هذا جانباً آخر لما تركته على عقلية أرض الرموز والأساطير ، من بصمات لايمحوها الزمن .

(1) Ibid, p. 110 .

(2) Ibid, p. 123 .

(3) Ibid, p. 114 .

(4) Ibid, p. 122 .

(5) Ibid, p. 124 .

(6) Ibid, Pp. 119-120 .

الفصل الرابع

حول شكل الفلسفة ومضمونها

حاولنا في الفصول الثلاثة السابقة أن نفصل الأسس النظرية التي استند إليها هذا البحث، فدار الفصل الأول حول نظرية المعجزة اليونانية ، وانتهى إلى بيان تهاافتها وعدم صلاحيتها لتفسير نشأة الفلسفة . ومن هدم هذه النظرية ، انتقل الفصل الثاني إلى محاولة بناء بديلة تعتمد في أساسها على النظرية الانتشارية عامة ، والانتشارية المصرية خاصة . ولأن الهدم يكون دائما أيسر من البناء ، فربما يترتب على ذلك - كما يرى الشاعر والناقد المعاصر ت. س. إليوت T. S. Eliot - أن يكون إدراك الأفكار الهادمة أيسر من إدراك البانية^(١) ، وهذا هو ما يمكن أن يجعل قبول ما جاء في الفصل الثاني أصعب مما جاء في الأول ، وقد كان هذا الاحتمال هو الذي دفعنا إلى شفع الفصل الثاني بفصل توضيحي ثالث ، يكون من شأنه أن يكمل عملية البناء ، ويسد بعض ما عساه يوجد من ثغرات .

وما نريد أن نختم به الباب الأول في هذا الفصل الجديد ، هو التأكيد على أن النشاط الفلسفي الخالص ، شأنه شأن أى نشاط فكري آخر ، يلتقى في مضمونه مع كثير من مضامين الأشكال التعبيرية الأخرى في مجال الفكر ، مثل الأدب والدين والحكم والأمثال .. وهلم جرا . وهذا هو ما جعل بعض الفلاسفة المعاصرين يقرون بأن الفلسفة ماثلة دائما وفي كل مكان ، في صورة شعبية كالأقوال الماثورة ، وفي صيغ الحكمة الجارية ، وفي الآراء المتواترة ، وفي التصورات السياسية ، ومنذ بداية التاريخ في الأساطير . إن الإنسان لا يمكنه أن يفلت من الفلسفة^(٢)؛ فالفلسفة كما يدل على هذا مصدرها الاشتقاقى ، تعود إلى حب الحكمة ، والحكمة - كما يقول "الكونت دى جالرزا" - واحدة في تاريخها كله ، فهي عبارة عن وظيفة، وغاية ؛ وطبيعة مخصصة ؛ مهما تغيرت طرائق التعبير ، أو تغير الأشخاص المعبرون عنها^(٣).

(1) T. S. Eliot, For Lancelot Andrewes (Essays on Style and Order), Faber and Faber, London, 1970, p. 99.

(٢) كارل ياسبرز ، مدخل إلى الفلسفة ، ص ٤٧ .

(٣) الكونت دى جالرزا ، محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها (مخطوط)، ص ٢ .

ورب قائل يقول : إن الفلسفة وإن اتفقت فى بعض مضامينها مع أشكال التعبير الأدبية والدينية الأخرى ، يبقى أنها تنفرد عنها جميعا بشكلها ، فالفكرة التى يصوغها المثل الشعبى ، أو حتى الأديب ، صياغة معينة قد تكون مباشرة أو مجازية ، تصوغها الفلسفة على نحو مختلف ، يكون التجريد والتعليل والتسلسل المنطقى ، من أهم خصائصها .

على أن الرد على مثل هذا الاعتراض يقتضينا أن نقف وقفة سريعة ، نبين فيها أن المضمون فى أى نشاط فكرى لا ينفصل عن شكله ، اللهم إلا لأغراض التحليل والتشريح العمليين ، أو التطبيقيين . والحق أن هناك معانى شتى يمكن أن تتداعى إلى ذهن حول مصطلح الشكل ، فإذا ما أخذنا المحتوى أو المضمون Content باعتباره مقابلا ، فالشكل حينئذ يعنى القالب (Shape) ، أما إذا أخذنا العنصر Element فإن مصطلح الشكل يعنى هنا ترابط الأجزاء Order of Parts ، أى اتساقها فى نظام واحد^(١) . وفى سائر هذه المعانى لا يكون بوسعنا أن نفصل الشكل عن المضمون ، ولا المادة عن القالب ، ولا العناصر عن نظامها العام ، وإلا فهل نستطيع أن نرفض محاورات أفلاطون كافة باعتبارها نصوصا فلسفية ، لأنها صيغت فى قالب الحوار المسرحى ، وحفلت بالتعابير الأدبية والروح الشعرية فى معظم الأحيان ؟ أم ترانا نستطيع أن نستبعد أيضا المحاورات التى سطرها "نيقولاس مالبرانش N. Malebranche" (١٦٣٨-١٧١٥م) حول الميتافيزيقا والدين^(٢) ؟ والمحاورات المعاتلة التى صاغها "جورج بركلى G. Berkeley" (١٦٨٥-١٧٥٣م) باسم المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس^(٣) ؟ وكذلك المحاورات التى ألفها "ديفيد هيوم D. Hume" ^(٤) ، ثم بعد ذلك "رينان"^(٥) ، فضلا عن المسرحيات والروايات الأدبية العديدة ، التى عبر من خلالها الفلاسفة

(1) Dictionary of the History of Ideas (Studies of Selected Pivoted Ideas), Philip P. Wiener (Editor in Chief), art. (Form In The History of Aesthetics).

(2) See : N. Malebranch, Dialogues on Metaphysics and on Religion, Trans. by Morris Ginsberg, George, Allen & Unwin LTD, London 1923 .

(٣) وقد ترجمها إلى العربية يحيى هويدى ، ونشرتها دار الثقافة للطباعة والنشر تحت هذا العنوان ، القاهرة ١٩٧٦م .

(٤) نقلت أيضا إلى العربية ، انظر : هيوم ، محاورات فى الدين الطبيعى ، ترجمة محمد فتحى الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ط١ ، القاهرة ١٩٥٦ .

(٥) ولها أيضا ترجمة عربية ، انظر : محاورات رينان الفلسفية ، ترجمة على أهم ، دار العصور للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٢٩ .

الوجوديون المعاصرون عن مذهبهم خير تعبير؟ حتى لقد أصبحت واحدة من هذه الأعمال الأدبية ذات دلالة فلسفية كبرى لاغنى عنها للباحث في الفلسفة الوجودية ، ومن الأمثلة على ذلك مسرحية الذباب Le Moueche^(١) التي كتبها "جان پول سارتر" ، بل إن أحد الوجوديين المعاصرين ألا وهو "جيريل مارسيل G. Marcel ١٨٨٩-١٩٧٣م) ألف مقطوعة موسيقية ونشرها مدونة في أحد كتبه^(٢) لكي تعبر عما نُدُّ عن طاقة اللغة الفلسفية .

إن هذا التراث الفلسفي العريض الذي يستعين بالأشكال والصياغات الأدبية والفنية ، منذ سقراط وأفلاطون إلى سارتر ومارسيل وكامى A. Camus (١٩١٣م - ١٩٦٠م) ، لخير دليل على أن شكل الفلسفة لا ينفصل عن مضمونها ، وعلى أن الفلسفة لا يمكن أن يسجن مضمونها داخل إطار أو شكل تعبيرى محدد ، فإذا ما حاولنا في الفصول التالية أن نستنبط الفلسفة المصرية القديمة من خلال بعض النصوص الدينية والقصائد الشعرية ، أو الحكم والنصائح الخلقية ، فلن نكون بذلك قد أتينا أمرا إذاً ، وسوف لا يختلف أمرنا كثيرا عن أمر من يستخلص الفلسفة الوجودية من مسرحيات أعلامها ، أو من يستخلص فلسفة "نيتشه" من شعره، وستكون محاولتنا هذه متسقة مع ما يقرره الفلاسفة المهتمون بنشأة الفلسفة ، من أن الشعر ، خاصة عند "هوميروس" و"هزيود" ، كان هو ينبوع الأول الذي امتاحت الفلسفة منه^(٣).

إن فالفلسفة في شكلها ومضمونها ترتبط ارتباطا وثيقا بجيرانها أو بأشققائها من الفروع الأخرى ، كالأدب والفن والدين والعلم ، ويصدق هذا أكثر ما يصدق على تاريخ الفلسفة القديمة ، إذ أن العلوم الخاصة قد بدأت منذ وقت طويل تتفصل - الواحد بعد الآخر - مستقلة عن أمها الفلسفة ، ولاتزال عملية الانفصال قائمة حتى اليوم^(٤)، غير أن ذلك لا ينفي وجود منطقة أساسية مشتركة بين الفلسفة والعلم ، مما جعل أحد المفكرين المعاصرين المهتمين

(١) نقلها إلى العربية محمد القصاص ، سلسلة (مسرحيات عالمية)، العدد (٤).

(٢) جوزيف بوخينسكى ، مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأنجلو المصرية ط(١) ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٧ . وقد نظرت المفكرة السويسرية المعاصرة "جين هيرش" إلى الفلسفة على أنها فكر واقع على الحدود بين العلم والموسيقى .

(٣) جورج سنتيانا ، موالد الفكر ويحوث فلسفية أخرى ، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت دت ، ص ١٣٢ وينهـب "كورنفورد" أيضا إلى هذا الرأي انظر : أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص (هـ) .

(4) A. Polikarov, Science and Philosophy, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, 1973, p. 25.

أساسا بالعلم وفلسفته ، يقرر أن المعرفة الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية ، إذ أنه ليس هناك من ينبوع للحكمة تغترف منه الفلسفة ولا يغترف منه العلم ، كما أن النتائج التي تهتدى إليها الفلسفة لا تختلف جوهريا عن تلك التي يقررها العلم^(١) وإذا كان هذا هو شأن الصلة بين الفلسفة والعلم ؛ فإن الأمر لا يختلف عن الصلة الوثيقة التي تربط الفلسفة بالدين والأسطورة.

إن أغلب المفكرين المعاصرين يقرون بالأساس المشترك للفلسفة والدين ، وحتى من ينحو منحى علميا تحليليا ؛ فيرفض مزج الفلسفة بالدين كما ذهب إلى ذلك مثلاً شارلز ساندرز بيرس^(٢) Ch. S. Peirce (١٨٣٩-١٩١٤م) ، فإنه لا يملك إلا أن يقرر في النهاية بأن أية قضية فكرية ، أو مسألة عقلية تتعلق بنظام الطبيعة ، لابد لها من أن تلمس الدين بشكل بسيط أو كبير^(٣). ويلاحظ إرنست كاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤م-١٩٤٥م) أن الدين ليس بالضرورة ضدا للفكر الفلسفي^(٤) ، ومن هنا كانت المحاولات الرامية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، سواء كانت هذه المحاولات في الغرب الإسلامي على يد "ابن رشد" (١١٢٦-١١٩٨م) أو في الشرق عند "ابن سينا" (٩٨٠-١٠٣٧م) و"الفارابي" (٨٨٠-٩٥٠م) وغيرهم^(٥). أو كان ذلك في الغرب المسيحي على يد القديس "أوغسطين" Saint Augustine^(٦) (٣٥٤-٤٣٠م) أو "توما الأكويني" Th. Aquinas^(٧) (١٢٢٥-١٢٧٤م)

(1) Bertrand Russell, The Problems of Philosophy, Oxford University Press, 9th Impress. 1980. p. 87.

(2) James K. Feibleman, AN Introduction to Peirce's Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London 1960, p. 416.

(3) Loc. Cit.

(٤) إرنست كاسيرر ، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية . أو (مقال في الإنسان) ترجمة إحسان عباس ، مراجعة محمد يوسف نجم ، دار الأندلس بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦١ ، ص ١٤٠ .

(٥) عالج محمد يوسف موسى هذه القضية ، انظر كتابه : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، سلسلة (مكتبة الدراسات الفلسفية) ، القاهرة دت .

(6) Erich Przywara, An Augustine Synthesis, Sheed. & Ward, London 1945, Pp. 41-73.

(7) F. C. Copleston, Aquinas, Penguin Books, 1955. Pp. 229-31.

أو غيرهما . وإذا ما كنا سنرفض الاعتراف باحتواء الدين على كثير من التأملات والأفكار الفلسفية ؛ فسيكون علينا أن نضحي بكل محاولات التوفيق هذه ، ونلقى بتراث العصور الوسطى الفكرى فى الشرق أو فى الغرب ؛ خارج نطاق الفلسفة . أما إذا كنا سنبقى على هذا التراث ، معترفين بالصلة الحميمة بين الدين والفلسفة - وهذا هو ما يؤيده أغلب الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة - فسوف لا تكون هناك غضاضة فى لجوء الباحثين إلى الدين المصرى القديم، أو أى دين آخر كائن ما كان ، ليستخلصوا منه الإطار الفلسفى العام الذى يقوم عليه .

نعم ، قد يقال إن الدين يقوم على الإيمان بعقيدة Dogma معينة ، ولكن ألا تقوم بعض الفروع المعرفية الأخرى على الإيمان أيضا ببعض المناهج أو المبادئ المعينة^(١) ، مهما كانت هذه المبادئ ؟ وحتى إذا كانت الإجابة بالسلب ، فإن أحدا لا يستطيع أن ينفى أن معرفة الدين ودراسته ، تتيحان للإنسان أن يفهم العالم والكون ، وأن دراسة تاريخ الأديان تتيح للإنسان أن يفهم نفسه^(٢) . ولئن قيل مرة ثانية إن الدين يقوم على المعجزات، بينما الفلسفة والعلم يخلوان منها ، فلن نجد مانرد به على هذا الاعتراض خيرا مما ذكره توماس هكسلى T.H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥) ، من أن معجزات الدين تبدو مثل لعب الأطفال بالقياس إلى معجزات الطبيعة^(٣) ، فعلى الرغم من أن هذه العبارة قيلت من موقف الهجوم على الدين ، إلا أنها أصبحت خير شاهد على الاعتراف بمبدأ المعجزات أساسا^(٤) عند كثير من الوعاظ ورجال الدين .

إن استقراء تاريخ الفكر الإنسانى ، يظهرنا على أن الدين والفلسفة كثيرا ما يتبادلان موقعيهما ، ففي مصر القديمة مثلا ، يمكننا القول بأن الفلسفة كانت تابعة للدين بوجه ما من الوجوه، حتى لما جاء العصر الذهبى للحضارة اليونانية ، تراجع الدين إلى المرتبة الثانية وأخلى مكانه للفلسفة، دون أن يتوارى نهائيا، ولم يلبث الأمر هكذا، حتى انقلب الحال إلى ما كان

(1) Ivor LL. Tuckett, The Evidence For The Supernatural, (A Critical Study made with "Uncommon Sense"), Watts & Co. London 1932, p. 3.

(٢) هاملتون جب وهادل العوا ، الأديان وبنية الفكر الإسلامى ، سلسلة (زنى علماء) ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت - باريس ١٩٧٧ ، ص ٧٢ .

(3) Vivian Phelps, The Church and Modern Thought, Watts & Co., London 1931, p. 29

(4) Loc. Cit.

عليه أولا ، فارتفع الدين في العصور الوسطى إلى المحل الأول ، وهبطت الفلسفة إلى المحل الثاني ، حيث أصبحت خادمة للدين^(١) . ولم تكن عملية تبادل الأولوية هذه ممكنة ، إلا داخل إطار فكري واحد يجمع بين الفلسفة والدين ، فما هو هذا الإطار؟

لقد كان "بول تيلش P. Tillich" واحداً من أكبر المفكرين اهتماما بهذه المشكلة ، وقد انتهى من بحثه لها إلى أن التجربة الدينية Religious Experience ، تحتوى على كل من التجربة الأخلاقية والجمالية للإنسان ، وتتجاوزهما^(٢) في الوقت نفسه ، لأنها تعبر عن الاهتمام الأقصى Ultimate Concern للإنسان . وقد ربط مفكرون آخرون بين الدين وقيمة (الحب) ، على أساس أن هذه القيمة مجالها الأساسى هو الدين^(٣) ، وهذا ما يجعل الدين جزءا أساسيا من فلسفة القيم .

وينبغي علينا ونحن نحاول إثبات الطابع الفلسفى للدين ، أن نفرق بين مسألة الإيمان بوجود الله ، التى هى فى جوهرها مسألة شهادة Testimony ، والبرهنة على وجوده ، التى هى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى^(٤) . فإذا ما وضعنا فى أذهاننا هذه الاعتبارات جميعا ، استطعنا فى النهاية أن نضع أيدينا على العرى التى تربط بين الفلسفة والدين ، واكتشفنا أن الدين ينطوى فيما ينطوى عليه ، على نزعة مثالية ، هى الأصل فى كل اتجاه فلسفى مثالى . إن الله فى نظر المتدين المثالى روح خالصة ، وطالما كان لا يوجد فى نظره ما هو حقيقى إلا الروح^(٥) ، فالنتيجة النهائية تتلخص فى القول بأنه لا يوجد إلا الله ، فهل يبتعد هذا كثيرا عما وصل إليه الفيلسوف المثالى "بركلى"؟

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، معانى الفلسفة ، دار إحياء الكتب العربية ط ١ ، القاهرة ١٩٤٧م ، ص ٢٦ .

(2) Paul Tillich, *Theology of Culture*, London 1978, Pp. 30-2.

(3) Charles H. Whiteley, *An Introduction to Metaphysics*, The Harvester Press Limited, Sussex 1977, p. 149.

وانظر أيضا : عادل العوا ، القيمة الأخلاقية ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٩٦٠م ، ص ٢٥٣ ، حيث يشير المؤلف إلى أن الحب يمثل القيمة الدينية .

(4) Ch. H. Whiteley, *An Introduction to Metaphysics*, op. cit., p. 148.

(5) H. A. L. Fisher, *Our New Religion*, Watts, and Co., London 1933, p. 68.

إن الدين ليس مجالا لقيمة الحب فحسب ، وإنما هو مجال أيضا لبعض القيم الفلسفية الأخرى، مثل قيمة القداسة Holiness ، كما يرى نفر من المفكرين على رأسهم رودلف أوتو (1869-1927) R. Otto الذي ربط بين التجربة الدينية وبين خبرة المقدس (1) The Holy ، مما جعل الدين يشترك مع الفلسفة في أكثر ميادينها فلسفية ، ألا وهو ميدان القيم ، ومن ثم فإن أية محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما ، ستنتهي لا محالة إلى العجز عن فهمهما كليهما (2) ، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالفلسفة القديمة أو الوسيطة ، فمسألة الفصل بين الفلسفة والدين ، أو التمييز بينهما ، لم تخامر عقول الفلاسفة بشكل جدى إلا فى العصور الحديثة ، ولدى بعض أعلامها فقط ، ذلك أن أبا الفلسفة الحديثة نفسه "ديكارت" ، لا يصل بـ (الكوجيتو Cogito) إلى ما وصل إليه من يقين وجود الذات والعالم ، إلا عبر جسر الدين (3) . وكان خلفه "باروخ سبينوزا" B. Spinoza (1632-1677م) ، هو أهم من أحس فى العصور الحديثة ، بضرورة تعيين الحد الفاصل The Dividing Line بين الإيمان الدينى Re-ligious Faith والحقيقة الفلسفية Philosophical Truth.

وفى الفلسفة المعاصرة ، لا تزال مظاهر الاشتباك والتداخل بين الدين والفلسفة ، حية فى الكتابات الميتافيزيقية بصفة خاصة ، وتبين أغلب هذه الكتابات ، كيف أن للدين جانبين ، أحدهما عملى Practical ، يتمثل فى كونه طريقة للحياة ، لأنه يصرف جل اهتمامه إلى أن يهذى الناس إلى سواء السبيل (4) ، والآخر نظرى Theoretical يتمثل فى ضرورة إيجاد نسق فكرى يربط بين الواقع الإلهى الأسمى The Ultimate Divine Reality من ناحية ، وأنماط الواقع الأدنى مرتبة من ناحية أخرى (5) . ويقع الجانب العملى من الدين - كما هو واضح - فى قلب فلسفة الأخلاق ، بينما يقع الجانب النظرى فى قلب الميتافيزيقا . وخلاصة الأمر

(1) David Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1980, Pp. 20-33 .

(2) إمام عبد الفتاح إمام ، مخيل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٠٧ .

(3) Bernard Williams, Descartes : The Project of Pure Enquiry, The Harvester Press, Sussex 1978, pp. 152-3.

(4) Ch. H. Whiteley, An Introduction to Metaphysics, op. cit., pp. 152-3.

(5) Ibid, p. 154.

أن الدين لا يمكن أن يخلو من أى بعد فلسفى ، ليس لأنه - كما يقول واتر ستيس W. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) - يدخل فى صميم ماهية الإنسان ، مثله فى ذلك مثل العقل سواء بسواء^(١) ، بل لأنه فى حقيقته ينطوى على فعالية نظرية من طراز عال .

وما قلناه عن الدين ، يصدق أيضا إلى حد كبير على الأساطير ، من حيث إن كليهما يتضمن محتوى معرفيا يقترب بهما من دائرة الفلسفة ، بوصفها تنظيما منهجيا لهذا المحتوى. وقد كانت الأسطورة موضع اهتمام كبير من قبل المفكرين والفلاسفة المعاصرين ، غير أن هذا الاهتمام كان فى الحقيقة مسبقا بجهود الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والمفكرين النينيين، فهناك شبه إجماع على أن الأسطورة تعنى بالنسبة للأنثروبولوجيا ، صياغة قصصية Nar-rative تتعلق بالآلهة وبالطبيعة وبمعنى الكون والإنسان^(٢) ، بينما تعنى فى علمى السياسة والاجتماع ، الصورة الشاملة للعالم من وجهة نظر وحدات اجتماعية محددة ، ونظام القيم Value System الذى تستند إليه تلك الصورة^(٣).

ومن الأنثروبولوجيين من يعزو إلى الأسطورة طابعا عمليا نفعيا ، كما نجد لدى المدرسة الوظيفية Functionalism وممثلها مالىنوفسكى B. Malinowski (١٨٨٤-١٩٤٢م) ، الذى يرى أن الأسطورة لم تظهر استجابة لدوافع المعرفة والبحث ، بل هى تنتمى للعالم الواقعى ، وتهدف إلى تحقيق غاية عملية ، فهى تُروى لترسيخ عادات قبلية معينة ، أو لتدعيم سيطرة عشيرة ما ، أو أسرة ، أو نظام اجتماعى قائم ، فهى ، عملية فى نشأتها وغايتها . غير أن هذه النظرة لاتلقى قبولا واسعا لدى علماء الإنسانيات بصفة عامة ، وإنما الأقرب إلى الصواب هو ما رآه "ماكيفر" R. M. Maciver (١٨٨٢-١٩٧٠م) الذى نظر إلى الأسطورة باعتبارها تقابل العلم والتكنولوجيا ، وهى بذلك تتضمن سائر الأبنية الثقافية والفكرية الأخرى، كالدين والقيم وغيرها^(٤) ، ومن ثم تكون غير بعيدة عن الفلسفة من ناحية المضمون، وربما كان هذا هو السبب الذى جعل بعض الباحثين يربط بين الأسطورة

(١) واتر ستيس ، الزمان والأزل ، (مقال فى فلسفة الدين) ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأمانى ، المؤسسة المصرية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧م ، ص ٤٠ .

(2) J. Gould and W.L. Kolb (Editors), A Dictionary of The Social Sciences, Art. "Myth".

(3) Loc. Cit.

(4) R. M. Maciver, The Web of Government, Macmillan Co., New York 1947, Pp. 3-12.

والإيتيولوجيا (Aetiology)، أي علم دراسة الأسباب^(١) وجعل البعض الآخر يعرف الأسطورة بأنها تعبير عن الحقيقة ، ولكن بصور خيالية، على نحو ما نجد لدى المفكر الروسي إيفانوف V.I. Ivanov (١٨٦٦-١٩٤٩م)^(٢) . والحق أن الاهتمام بدراسة الأسطورة ، يعود في جزء كبير منه إلى جهود العالم الألماني "ماكس مولر" Max Muller (١٨٣٣-١٩٠٠) الذي أنفق جهدا وفيرا في تحليل الأساطير ، إلى أن انتهى به الأمر إلى اعتبارها نتاجا لضعف اللغة في بداياتها الأولى^(٣).

غير أن مثل هذا الرأي لم يعد سائدا اليوم بعد أن رفضه كثير من العلماء ، ذلك الرفض الذي انسحب أيضا على رأي مدرسة التحليل النفسي التي ربطت نشأة الأسطورة بالكبت ، على أساس أن كبح العواطف البشرية ، هو الذي يوجد القوة الغريزية لتكوين الأسطورة^(٤) ؛ ومن هنا فقد أصبحت الأسطورة ضربا من الأحلام^(٥) عند أصحاب هذه المدرسة . وقد قدم إريك فروم E. Fromm (١٩٠٠-١٩٨٠) دراسة ضافية عن الأسطورة في كتابه: اللغة المنسية The Forgotten Language ، انطلق فيها من فكرة "فرويد" عن العلاقة بين الأسطورة والحلم، وإن كان قد اختلف مع نظريته إليهما على أنهما نتاج العالم اللاعقلاني^(٦) . وربما يرجع الفضل الأساسي في تفنيد سائر الأفكار والآراء التي نزلت بالأسطورة إلى مستوى لا يؤهلها للاحتواء على العناصر العقلية الخالصة ، إلى الفيلسوف المعاصر إرنست كاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥) ، الذي أبان عن الجوانب العقلية في الأسطورة^(٧) ، وعن عنصر

(١) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى (دراسة في الأسطورة) ، دار الكلمة ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١١ .

(2) Nicholas O. Lossky, History of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc., New York, 1951, p. 336.

وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة عربية ، أنجزها فؤاد كامل، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٤م، تحت عنوان : تاريخ الفلسفة الروسية.

(3) E. Cassirer, Language and Myth, Trans, by Susan Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946, p. 4.

(٤) باتريك ملاهي ، عقدة أوديب في الأسطورة وطعم النفس ، ترجمة جميل سعيد ومراجعة أحمد زوي، مكتبة المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٦) فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، ص ١٤ .

(٧) إرنست كاسيرر ، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ص ١٥٤ . وانظر أيضا :

E. Cassirer, Language and Myth, op. cit., Pp. 14-15 .

الإدراك فيها ^(١) ، وناط بالفلسفة مهمة كشف الحجب عن هذه الجوانب ^(٢) ، في إطار فلسفة الأشكال الرمزية التي اتخذها عنوانا على مذهبه ^(٣) . وقد مضى البنيويون بمثل هذه التحليلات شوطا بعيدا ، وخصوها باهتمام كبير ، وانتهى أشهرهم ، وهو كلود ليفي - شتراوس ، إلى أن المنطق الأسطوري مجازي ورمزي ، والأسطورة حين تختار مادتها ، تأخذ ماهي بحاجة إليه مما هو متاح لها ، والعنصر الواحد قد يبدو أحيانا كمادة ، وأحيانا كأداة ^(٤) .

وقد أسفرت هذه الدراسات في النهاية عن نتيجة أساسية ، مؤداها أن الأسطورة شكل قديم جدا ، ولكنه حيوى للغاية ، من أشكال الخيال الخلاق . والفكر الأسطوري مع غرابته ، شكل من أشكال المعرفة بالعالم المحيط ، وهو شكل يتسم بطبيعته الخيالية غير الواقعية ^(٥) ، ومع ذلك ، فهو قادر على أن يتكيف مع النظام الخلقى والعقلي السائد ^(٦) . وقد لاحظ كيتلي Keightley في كتابه (أصل علم الأساطير Origin of Mythology) ، أن الأسطورة لم تنشأ إلا حينما لاحظ الإنسان قوة الذكاء Intelligence في التأثير على الأشياء والطبيعة ^(٧) وفي هذا ما يؤكد حقيقة المنشأ العقلي للأسطورة .

مهما يكن إذن من طبيعة الشكل القصصى في الأساطير ، ومن شطحات الخيال الموهلة في اتجاه اللاعقلانية ، فإن هذا لا يحول دون الاعتراف بمضمونها المعرفي الذي هو في النهاية حصيلة لجهد عقلي ، والفلاسفة الذين يلجئون إلى الأساطير لتوضيح مذهبهم ، أو يعمدون إلى خلق أساطير خاصة بهم (أفلاطون في طيمائوس وكامى في أسطورة سيزيف مثلا) ، لا يفعلون

(١) إرنست كاسير ، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ص ١٤٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(٣) محمد مجدى الجزيري ، فلسفة الفن عند إرنست كاسير ، رسالة مخطوطة لنيل درجة الماجستير ، بإشراف أميرة حلمي مطر ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٧٥ .

(٤) اليزار ملتسكى ، من الأسطورة إلى الفولكلور ، ترجمة أحمد رضا ، بحث في مجلة ديوجين (مصباح الفكر) ، العدد (٤٢) لسنة (١٩٧٢) ، مركز مطبوعات اليونيسكو ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٢٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٧ - ٢٩ .

(٦) باتريك ملاهى ، عقدة توبيخ في الأسطورة وعلم النفس ، ص ١٢٠ .

(7) Charles Bradlaugh, *Humanity's Gain From Unbelief*, Watts & Co., London 1929, Pp. 34-5.

ذلك إلا لأنهم يؤمنون بصلة النسب القوية بين الأسطورة والفلسفة ، من حيث إن الأولى تحتوي كثيرا من العناصر العقلية الخام ، التي يمكن أن تفيد منها الثانية ، بعد أن تجردها وترتيبها في نسق أو شكل خاص بها . والحق أننا لانكاد نفتح كتابا في الميتافيزيقا - التي هي أكثر فروع الفلسفة أصالة - القديمة أو حتى الحديثة ، إلا وجدنا الأسطورة تفرض نفسها بشكل أو بآخر ، ولانستثنى من هذا أكثر الفلاسفة عقلانية في تاريخ الفكر الغربي ، مثل "أرسطو"^(١) و"اسبينوزا"^(٢) .

لقد كانت الأسطورة ، مثلما كان الدين والأدب ، مظهرا من مظاهر النشاط العقلي للإنسان، وطموحا فلسفيا عبر الإنسان من خلاله عن توقه المحموم للمعرفة : معرفة نفسه ومعرفة الكون من حوله ، والقوى الغيبية المجهولة التي يتصورها ولا يحسها . أما الرأي الذي يذهب إلى أن الأدب لم يكن فلسفيا إلا في القرن العشرين^(٣) ، فإنه يتجاهل كنوز الماضي ، ولو كنا سنصدق ، فلن نستطيع إلا بعد طرد جميع حكماء الشرق القديم وفلاسفته ، ومعهم "كسينوفان Xenophanes" و"بارمنيدس Parmenides" و"إمبادوقليس Empedocles" ، وربما "أفلاطون" نفسه ، من جنة الفلسفة ..

(١) أرسطو ، مقالة اللام من كتاب (مابعد الطبيعة) ، ترجمها وقابلها بالترجمة العربية القديمة أبو العلا عفيفي ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد (٥) ، الجزء (١) القاهرة ١٩٣٧ ، ص ١٢٧ ، حيث يشير أرسطو إلى أن الفكر الديني السابق كان مصوغا في قالب الأساطير .

(2) Stuart Hampshire, Spinoza, Penguin Books, 1978, pp. 202-3 .

حيث يبين سبينوزا دور الأساطير في تبسيط الأفكار العقلية والدينية للعامة .

(٣) ديفيد و. ثيبولد ، الخيال وأقوال الفلاسفة ، ترجمة فؤاد كامل ، مجلة ديوجين (مصباح الفكر) ، العدد

(٨) ، سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٧ .

الباب الثانى

الأصول المصرية للقيم اليونانية

توطئة :

بعد أن فرغنا من بسط الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا البحث في الباب السابق بفصوله الأربعة ، سنشرع الآن ، من خلال الفصول الثلاثة التي يحتويها هذا الباب ، في عرض الجانب التطبيقي من البحث .

وينبغي أن نشير إلى أن طبيعة المادة التي يتناولها هذا الجانب التطبيقي ، قد تسببت في خلق بعض المشكلات المنهجية المتعلقة بطريقة المقارنة ، فقد بدا أن خير طريقة تناسب بحثاً ينتمى إلى ميدان الفلسفة بالمعنى الأكاديمي الضيق ، هي أن يتم استعراض الأفكار والقيم الدينية عند اليونان أولاً ، ثم تتم الإشارة إلى ما عساه يوجد لها من أصول مصرية ، وهكذا في القيم الخلقية ثم الجمالية . بيد أن هذه الطريقة – وإن اتصفت بالإخلاص لانتمائها الفلسفي الأكاديمي – سوف تتعارض مع الأسبقية الزمنية ، وتبدو كما لو كانت تسحب هذه الأسبقية من الجانب المؤثر لكي تمنحها للجانب المتأثر ، مما يجعل المقارنة تمضى في اتجاه معكوس ، يخالف ما جرى عليه العرف من ضرورة البدء بالأصول والجنور ، لكي نستطيع أن ننتهي إلى الفروع . وعلى هذا ، فقد استقر الأمر على أن نبدأ في كل فصل من الفصول الثلاثة القادمة ، باستعراض الأفكار المصرية ، لكي ننتهي باستقصاء مثيلاتها اليونانية .

وهناك مشكلة أخرى ، تتعلق بغزارة المادة التي يمكن أن يعثر عليها أى باحث في هذا الموضوع ، ووجه الإشكالية هنا ، ليس في الطابع الكمي لهذه الوفرة أو الغزارة ، بقدر ما هو في الطابع الكيفي لها ، من حيث كونها مادة متشابكة ومتداخلة ، بل ومتناقضة أحياناً ، وقد تم التغلب على هذه المشكلة ، بانتقاء أهم العناصر والأمثلة التي تشير إلى الفكرة بوضوح ، دون الالتفات غالباً إلى العناصر الغامضة والمتداخلة الأخرى ، اللهم إلا إذا كانت هناك مدعاة لذلك . وقد اقتضت الرغبة في رسم صورة فكرية واضحة عن الديانة المصرية ، أن نتوسع نسبياً في الفصل الأول ، الأمر الذي حاولنا تفاديه في الفصلين الباقيين .

الفصل الأول القيم الدينية

يا إلهي .. كائنًا من كائنات

سنوحى المصرى

أى إيزيس وأوزيريس .. لو أنى أستطيع التخلص منكما ..

نحوته

أولا : الأصول المصرية

عقيدة الاعتدال .. أو ديانة المحافظة على المستويات :

المصريون شعب متدين إلى الحد الذى يكاد يفوق به أى شعب آخر ، وهذه الحقيقة ماثلة فى شتى المصادر التى تتحدث عن مصر القديمة ، وكثرتها مسلمة بديهية لا تحتاج إلى برهان . وربما يعود ترويج هذه الحقيقة إلى "هيروdot" الذى كان أول من سجل هذه الملاحظة تقريبا ، بيد أن هذه الحقيقة قائمة بالفعل حتى لو لم يكن "هيروdot" قد لاحظها . والحق أن نزوع الأسرة المصرية ، والمجتمع فى مجمله ، إلى التدين والتطبع به ، كان له أكبر الأثر فى نضج الفكر الأخلاقى ، فقد تجسدت فى التدين أهم القيم والمثل العاطفية والسلوكية^(١) التى كان ينشدها المصريون . ومن هنا ، فإننا سنتوقف طويلا عند الدين المصرى ، مادامت له مثل هذه الأهمية الفلسفية القصوى وسوف نحاول فى هذه الوقفة أن نقرب من روح الدين المصرى ماوسعنا ذلك ، ولا توجد وسيلة للاقترب من هذا الدين سوى الاستعانة بروحه هو ، أى روح التوسط والاعتدال التى سادت الدين المصرى ، بله الحياة المصرية بأكملها . ومن ثم ، فإن أغلب الآراء الغالية أو المتطرفة فى فهم العقائد المصرية ، سوف لاتجدينا فتيلا ، بدءا من الرأى القائل بأن الحضارة المصرية القديمة ليست إلا حضارة المقابر والمعابد^(٢) ، وأن المصريين شغلوا بالدين إلى الدرجة التى أصبحوا فيها يمضون نصف حياتهم فى العبادة ،

(١) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ص ٦٨ - ٩ .

(٢) جيمس بيكى ، مصر القديمة ، ترجمة نجيب محفوظ ، القاهرة ، د. د. ، ص ٥٧ .

والنصف الآخر في التآهب لاستقبال الموت^(١) ، إلى الرأي الآخر المضاد ، الذي يرفض أن يكون هناك شيء يمكن أن نطلق عليه اسم : دين مصرى^(٢) . إن مثل هذه الآراء بتطرفها الظاهر إلى هذا الجانب أو ذاك ، لا تتيح الفرصة لفهم الروح المصرية المعتدلة ، على الإطلاق .

إن المسئلة الأساسية التي سننطلق منها في هذا العرض ، هو أن الروح المصرية في عموم أمرها ، كانت تميل إلى التوسط^(٣) ، والاعتدال ، وقد انتقلت هذه الروح إلى الدين ، فأصبح الدين المصرى في هيكله العام ، دين التسامح والتوسط بالمعنى الفلسفى للمصطلح ، أى أصبح دين المحافظة على المستويات ، بكل ما فى الكلمة من معنى . وربما يكون هذا التوسط ناتجا عن طبيعة البيئة المصرية نفسها ، من حيث هى بيئة تتوسط بين الشطف والترف^(٤) ، ثم انعكس هذا التوسط على العقيدة ، بحيث جاءت عقيدة وسطا لامكان فيها للتطرف والمغالاة . وقد شملت هذه النزعة التوفيقية ميادين عدة ، واتخذت أكثر من وجه ، فهناك مثلا، التوفيق بين النزعات الحسية والعقلية والروحية ، كما أن هناك ضربا من المحافظة على المستويات الحيوانية والإنسانية والإلهية ، فى التصور الدينى . ولعل هذه النزعة التوفيقية ، على أساس من مبدأ المحافظة على المستويات ، هى ما كان يعنيه الفيلسوف الألمانى "هيجل" ، وهو بصدد الحديث عن الديانة المصرية القديمة ، خاصة حين وصفها بأنها لم تكن بالمثالية المحضة ولا بالمادية المحضة ، ولكنها كانت وسطا بين الاثنين ، فهى تجمع بينهما^(٥) . هذه هى الصياغة الفلسفية للفكرة التى نريد أن نعرضها الآن - فكرة المحافظة على المستويات - هذه الفكرة التى يعبر عنها عالم آخر ، هو "صمويل نوح كرامر" "S. Noah Kramer" ، ولكنه يعرضها

(١) مرجريت مري ، مصر ومجدها الغابر ، ترجمة محرم كمال ، سلسلة (الآلاف كتاب) العدد (١٠٠) ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٥ .

(2) A. W. Shorter, The Egyptian Gods, Routledge & Kegan Paul, reprinted 1981, p. 1.

(٣) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص ٧٠-١ .

(٤) السير هارولد إدريس بل ، الهيلينية فى مصر (من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربى) ، ترجمة زكى على ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ١٧ .

(٥) نازلى اسماعيل حسين - الشعب والتاريخ ، ص (٢٥٨) وانظر أيضا :

R. T. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, Thames and Hudson, G.B.

1978, p. 96 .

بصياغة اجتماعية هذه المرة ، فيقول إن الميل إلى التغير سمة في الفكر الميثولوجي المصري ، ولكن السمة الأخرى هي الميل إلى الثبات^(١) ؛ وهكذا ، فإن التوازن بين الثبات والتغير في الديانة المصرية القديمة ، على الصعيد الاجتماعي ، كان هو الوجه الآخر للتوازن بين المادية والمثالية فيها ، على الصعيد الفلسفي .

١- بين المادى والروحى :

تقول النصوص المصرية القديمة إن إله الهواء وإلهة الرطوبة شو Shu وتفنوت Tefnut ظهرا إلى الوجود نتيجة لاستمناء الإله أتوم Atum ؛ وفى هذا بلا ريب ، محاولة لحل مشكلة الميلاد من إله واحد لا قرينة له^(٢) ، عن طريق التوفيق بين مبدأ الخلق بواسطة تشكيل المادة ، وبين مبدأ الخلق من العدم . ويغض النظر عن الكيفية التى جاء بها هذا التوفيق ، فالدلالة الأساسية له ، هي أن مبدأ التوفيق كان يشكل أساسا للديانة المصرية منذ القدم ، وهي بعد ربيبة الميثولوجيا ؛ فالقصص الفرعونية ، وهي التى كانت نادرا ماتخلو من روح المعجزة أو خرق العادة^(٣) ، كانت تستطيع أن تجعل عملية الخلق تتم بدون وسيط مادى على الإطلاق ، ولكنها فى هذه الحالة كانت ستنحاز إلى الروحانية ، كما أنها فى المقابل ، كانت تستطيع أن تختار عنصرا ماديا معينا ، يعتمد عليه الإله أتوم فى عملية الخلق ، وفى هذه المرة كانت ستنحاز إلى المادية . على أن الروح المصرية القديمة فضلت أن تصور عملية الخلق بهذه الصورة المجسدة ، على أن تخل بمبدأ المحافظة على المستويات .

إن أحد المعانى التى نقصدها بالجانب الروحاني فى ديانات الشعوب القديمة ، هو تقديس الإله بعيدا عن المطلب النفعى المباشر، الذى يبدو أحيانا كأنه ثمن لهذا التقديس^(٤).

(١) صمويل نوح كريمر ، أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٢١ .

(٢) هـ. فرانكفورت ، وآخرون - ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٦٩ .

(٣) جوستاف لوفيفر - روايات وقصص فرعونية من العصر الفرعونى ، ترجمة على حافظ ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٦٦) ، مكتبة مصر ، القاهرة د. ت ، ص ٧ .

(4) D. Stewart, Exploring The Philosophy of Religion, op. cit., p. 21 .

ولعل الروحانية بهذا المعنى أمر مشكوك فى وجوده بصورة بارزة فى ديانات الشرق القديم ، باستثناء الديانة المصرية ، ومن ثم فإننا لانوافق على التعميم المطلق الذى وقع فيه جورديون تشايلد، وهو يقول : إن عبادة الآلهة فى العصور القديمة لم يكن الغرض منها الحصول على مانسميه قداسة وطهارة وسلاما إلهيا ، وإنما الحصول على مواسم جيدة وأمطار فى الفصل المناسب ، ونصر فى الحروب ، ونجاح فى الحب والأعمال ، ثم التمتع بالمال والبنين والعمر الطويل^(١) . فهذا رأى وإن كان سديدا إذا ما طبق على ديانات الحضارة السامية القديمة ، لا ينسحب على الديانة المصرية ، ولعل مقارنة سريعة بين ديانة مصر وديانات جيرانها، سوف تجعلنا نقف على حقيقة الأمر .

إن ديانة السومريين Sumerians مثلا ، قد اختلفت عن ديانة المصريين فى نقطة مهمة ، إذ كان السومريون يدفنون موتاهم غالبا تحت أرضية بهو المنزل الذى يعيشون فيه ، أو تحت إحدى الحجرات ، باستثناء بعض الحالات التى كانت لهم فيها جبانات خارج المدينة ، أما عقبتهم فى الحياة بعد الموت ، فإنها كانت غامضة ، فقد كانوا يتصورون أن الموتى يعيشون فى مكان قاص تحت الأرض ، مغمور بالظلام والتراب ، يذهب إليه الناس جميعا ، لا فرق بين صالح ومجرم^(٢) . كما كان فهمهم لفكرة الإله فهما نفعيا . وهذا هو جزء من دعاء سرجون الثانى Sargon II ت (٧٠٥ ق.م) ملك آشور Assyria ، إلى إله الحكمة والأرض (إيا Ea) ، الذى يقابل الإله السومرى (إنكى Enki) ، أو الإله نينيجيكو Ninigiku :

أوه ، يانينيجيكو ، يا إله الحكمة

لنتبثق ينابيئك لسرجون ملك العالم

وملك آشور وحاكم مدينة بابل

وملك سومر وأكد

ومشيد هيكلك

(١) جورديون تشايلد ، ماذا حدث فى التاريخ ٩ ، ص ١٣٦ .

(2) Sir L. Woolley, Ur of The Chaldees, Penguin Books, 1954, Pp. 33-4.

وانظر أيضا : جيمس هنرى برستيد ، انتصار الحضارة ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٦٨ .

اجعل الخبرة العريضة ، والمفهوم الواسع

نصيبه المكتوب له ،

وحقق لعمله التمام

واجعله يبلغ مايرمى إليه ^(١) .

ونحن نستطيع أن نلمس الفارق في التصور الديني بين المصريين وجيرانهم ، إذا ما تأملنا هذا المقطع المأخوذ من أنشودة كانت ترتل لأمون Amon :

الفريد في ذاته ، الخالق لكل كائن

الواحد الأحد

خالق كل مولود

والذى نشأ الناس من عينيه

وخرجت من فمه الآلهة

خالق الأعشاب للماشية

وشجرة الحياة لبنى الإنسان

والذى يضع قوت السمكة فى النهر

والطيور التى تجوب السماء

والذى يمنح النفس لما يوجد فى البيض

ويجعل ابن الدودة يعيش

والذى يصنع ما يعيش عليه البعوض

وكذلك دود الحشرات

والذى يمد الفئران بحاجاتها فى جحورها

والذى يعول الطير فى كل شجرة فيعيش

سلام عليك يا من خلقت كل ذلك

(١) سبثينو موسكاتى ، الحضارات السامية القديمة ، ص ٩١

أنت يا واحد .. يا أحد

ياذا الأذرع العديدة

وأنت يا نائم صاح

بينما كل الناس تنام^(١)

وفى نصر آخر ، يقول أحد الفنانين الذين يقومون برسم المناظر الجنائزية :

الحمد لأمون

إنى أنظم أناشيد باسمه

وإنى أقدم له الحمد

بقدر علو السماء

وعرض الأرض^(٢)

ويبدو واضحا ، أن هناك فرقا بين هذا التسبيح الذى تفوح منه روحانية شفافة ، وبين النص الأشورى السابق الذى تغلفه الحاجة إلى المنفعة المادية ، وكأن المغزى الغالب لفكرة الإلوهة فى الديانات الشرقية ، مرتبط بمدى قدرة الإله على العطاء المباشر . إننا على سبيل المثال، نرى أن إلهة الشمس فى الحضارة الحثية ، أصبحت (ملكة) للبلاد يرجع إليها الملك عندما يطلب المساعدة فى الحرب أو فى وقت الأزمات القومية^(٣) ، كما أننا نلاحظ هذه الروح المادية فى بلاد ما بين النهرين Mesopotamia ، حيث تتجلى فى ديانتهم التى كانت تختلط فيها عبادة الشمس بعبادة النار ، يقول أحد أناشيدهم الدينية :

أيها اللهب ، السيد السامى

المرتفع فى سماء البلدان

(١) جيمس هنرى بريستد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (١٠٨) ،

مكتبة مصر ، القاهرة دت ، ص ٣٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٩ .

(٣) أر. جرنى ، الحثيون، ص ١٩٥ .

أنت الذى تمزج النحاس بالقصدير

أنت الذى تمحض الذهب والفضة^(١)

ولعل الفارق يبدو كبيرا مرة أخرى بين هذا الإله الصانع الماهر، وبين الإله المصرى الذى تعرفنا عليه فى أنشودة (أمون) السابقة ، خالقا منزها واحدا ، ونكاد نقول (لا شريك له). لسنا نريد أن نصل إلى نتيجة مؤداها أن الديانة المصرية القديمة قد وصلت إلى تنزية كامل للإله ، أو أنها من جهة أخرى كانت بعيدة عن أى غرض عملى ، فمن المعروف أن المصريين كانوا يعلقون كثيرا من آمالهم على الآلهة ، من أجل تجنب أخطار المجاعات والفيضانات وغير ذلك ، ولكنهم فى الحقيقة ، استطاعوا أن يوفقوا بين هذه الآمال العملية الدنيوية وبين تقديس الإله تقديسا يقترب إلى درجة معقولة من فكرة التنزية .

هذا هو ما نقصده بمبدأ التوفيق ، أو بفكرة المحافظة على المستويات فى الديانة المصرية القديمة ، مطبقة على الجانبين المادى والروحانى فيها .

٢- بين الواحد والكثير :

فى الديانة المصرية القديمة ، نجد أن القواعد التى يعمل العالم بموجبها ، قد وضعها (الإله)؛ وكل من خالف هذه القواعد، يحاسب على فعله ، ولفظة (الإله) فى هذا الزمن المبكر للحضارة المصرية ، تشير إلى نظامه ، أو تمتياته للإنسان ، أو دينوته مخالف فى هذا النظام ، ولايتضح لنا فى الدولة القديمة بالذات ، أى إله من الآلهة هو المقصود بصيغة المفرد هذه ، قد يكون الملك ، وأحيانا قد يكون الخالق ، أو الإله الأعلى الذى وضع القواعد العامة للعبة الحياة^(٢) . لانستطيع أن نستنبط من هذا أن هناك توحيدا توصلت إليه الديانة المصرية فى ذلك الزمن الغابر، لأنه من المعروف أن هذه الديانة منذ بدأت كانت تقوم على تعدد الآلهة . واكتنا على الرغم من ذلك ، نستطيع بوجه ما أن نقول إن الوحدة كانت وراء هذا التعدد ، إذ لم يكن خافيا على المصريين ، أن هناك عبرة ما فى أسطورة إيزيس وأوزوريس، كقيلة بأن تعلمهم كيف يلتصقون الوحدة فى الكثرة ، فنحن نعلم أنه طبقا لهذه الأسطورة ، كانت توجد

(١) جوستاف لوبون ، حضارة بابل وأشور ، ترجمة محمود خيرت الحامى ، تقليم سلامة موسى ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٠١ .

(٢) هـ. فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ص ٦٩ .

قطعة من الجسد الواحد (جسد أوزوريس) ، فى كل إقليم من أقاليم مصر^(١) . على أنه يبدو أن القول بوجود فكرة عن التوحيد قبل عصر أخناتون ، أمر لا يخلو من المخاطرة^(٢) ، وإن كان هناك من أقدم على مثل هذه المخاطرة ، يقول عالم المصريات جان يويوت J. Yoyotte : من الممكن أن يكون القادة الروحيون الكبار الذين ألفوا كتب الحكمة ، قد سلموا بوجود رب لم تحدد شخصيته ، يكافئ على الخير كما يجازى على الشر^(٣) . وهذا القول لا يعنى أكثر من أن الوصول الى فكرة التوحيد كان مجرد جهد فردى بعيد عن متناول الشعب ، وهذا ما يؤكد الإجماع شبه التام للمؤرخين المتخصصين فى الحضارات القديمة ، على أنه لم يفكر أحد فى تلك العصور السحيقة أن العالم يشكل وحدة شاملة ، أو أن هناك إلها واحدا يسيطر على العالم كله .^(٤)

وإذا ما ألقينا نظرة عامة على تاريخ الديانة المصرية ، فيمكننا القول إنه على الرغم من توحيد الوجهين البحرى والقبلى منذ الأسرة الأولى ، إلا أن تعدد الآلهة بقى كما هو^(٥) . وعلى هذا ، فإذا كان لنا أن نفترض وجود نظرية دينية موحدة فى الدولة القديمة ، فمن المستبعد أن تكون هذه النظرية نتاجا لدمج شخصيات الآلهة المختلفة . لأن كتب الحكمة ، شأنها فى ذلك شأن الكتابات الرسمية ، كانت دائما تفصل بين إله وآخر .^(٦)

ومع كل هذه الاحتمالات ، ومع كل ما تحويه الديانة الفرعونية من التعقيد ، فإننا لانستطيع أن نستبعد أن يكون الحس المصرى القديم قد توصل إلى مفهوم بدائى للتوحيد ، خاصة فى تلك الحالات النادرة التى ألمحت إلى فكرة الإله الواحد ، كما نجد فى نص الأخوين "حور" و"سونى" ، وكانا من المهندسين المعماريين المقيمين فى طيبة فى عصر الملك أمونحتب الثالث Amenophis III ، يقول النص :

(١) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(2) see : R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., pp. 97-123 .

(٢) جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ترجمة سعد زهران ، سلسلة (الآلف كتاب) العدد (٦٠١) ، سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٦٠ .

(٤) جيمس هنرى بويستيد ، انتصار الحضارة ، ص ١٢٧ .

(5) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. Pp. 25-7 .

وكذلك انظر : عبد العظيم أنيس ، العلم والحضارة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٩١ .

(٦) جان يويوت - مصر الفرعونية ، ص ٦١ .

إنك صانع تولي تشكيل أعضائه

إنك خالق ولم يخلقك أحد

إنك (وحيد) في صفاتك

تتحرك أبديا ، وتخترق طرقا

يتبعك فيها الملايين

وعندما تعبر السماء تتطلع إليك كل الوجوه^(١) .

وعلى أية حال ، فهذه الأفكار التي ناقشناها ، لا يرقى أى منها إلى درجة اليقين الكامل . وإن جاز لنا أن تلجأ أحيانا إلى التأكيد ، فينبغى أن ينحصر تأكيدنا هذا في طائفة من الحكماء ، ممن آمنوا بوجود إله خالق يسيطر على الكون ، بدليل أن بعض النصوص تشير إلى (الإله) على العموم ، ومن ذلك ما جاء في بعضها (بأن ما يحدث هو أمر الله)^(٢) وما جاء في نداء "سنوحى Sinuhe" القائل : (يا إلهي كائنا من كنت)^(٣) .

يتضح لنا من هذا الاستعراض لفكرتي الوحدة والكثرة في الديانة المصرية ؛ أن مبدأ التوفيق كان يحكم هاتين الفكرتين ، من حيث إن تعدد الآلهة في مصر القديمة ، لم يغلق الباب تماما أمام إمكانية الاعتقاد بوجود إله واحد . ولكن يبدو أن تعدد الآلهة كان هو الاعتقاد الظاهر ، لاسيما على المستوى الشعبي ، وذلك لأن مبدأ التوحيد كانت تعترضه عقبات اجتماعية وثقافية عديدة ، منها مثلا أن الآلهة انقسمت بحسب الطوائف الموجودة في المجتمع ، فكان لكل طائفة إله خاص بها ، يقوم بحمايتها وفق ما يميزه من خصائص ، وحسب شهرته في نواح معينة ، فمثلا كان الإله "تحوت Thoth" حاميا لطائفة الكتاب ، لماله من شهره في العلم والحكمة^(٤) كما كان الإله "بتاح Ptah" حاميا للفنانين ، أما الأطباء ،

(١) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، سلسلة (المكتبة الثقافية) العدد (٢٥) ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٥١ . وانظر أيضا : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٣١٠-١٢ .

(٢) أدولف إيرمان ، ديانة مصر القديمة (نشأتها وتطورها في أربعة آلاف سنة) ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكرى ، مكتبة مصطفى البايى الطبى ، القاهرة ، د . ت ، ص ٧٠ ؛ والمؤلف يورد شواهد أخرى كثيرة .

(٣) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ص ٥٣ .

(4) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. P. 37.

فكانت الإلهة "سختمت Sekhmet" راعية لهم، ومن بعدها "إمحتوب Imhotep" ، أما الإلهة "ماعت Maat" ، التي تمثل الحق والصدق والعدالة ، فقد كانت راعية للوزراء والقضاة (١). وهكذا فى بقية الطوائف التى كان المجتمع المصرى القديم يتكون منها ، والتى حددتها "هيروdot" بسبع ، هى الكهنة والجند والرعاة والتجار والصناع والبحارة والعلمون ، وإذا فقد تعددت الآلهة وتنوعت (٢)، والغريب أن هيروdot لم يذكر الزراع !

وفضلا عن هذه العقبة الاجتماعية ، فقد كانت هناك عقبة أخرى كأداء هى العقبة الاقتصادية ، ويكفى لكى نقف على خطورة هذه العقبة، أن نعرف أن المركز الاقتصادى الذى احتلته المعابد الخاصة لكل إله ، كان على درجة بالغة القوة ، وإذا فقد قاوم كهنة هذه المعابد فكرة التوحيد ، التى من شأنها أن تذهب بهذه الميزة الاقتصادية بعيدا عن أيديهم ، ولهذا تأخرت فكرة التوحيد ، لأنها كانت فى حاجة إلى ظروف اجتماعية متقدمة ، وحتى عندما بدأت تتوفر هذه الظروف فى عهد "أخناتون Akhnaton" ، بذلت القوى الكهنوتية صاحبة المصلحة فى بقاء التعدد، كل ما فى وسعها لإفشال هذه الثورة الدينية (٣).

إن "أخناتون" لم يكن يرمى إلى تغيير الديانة تغييرا تاما فحسب ، بل أراد أيضا أن يغير العقلية والعادات والفن ، وأراد أن يقتلع كل شيء من جذوره، كما أنه أراد من وراء ثورته هذه، أن يخرج من قلوب المصريين عقائدهم التى توارثوها ، وعلى الأخص عقيدة التعدد، وما كان يرجوه المصريون من حماية وسعادة فى مملكة "أوزيريس" بعد الموت (٤) وعلى الرغم من هذا كله ، فإن ديانة التوحيد هذه لم يكن لها أثر على الفكر المصرى ، فقد كانت

(١) محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ١٩٦٩ ،

ص ٦٩ .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Pp. 13-14 .

(3) A. Rosalie David, The Ancient Egyptians : Religious Beliefs and Practices, Routledge and Kegan Paul. London 1982, p. 135 .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، انتصار الحضارة ، ص ١٤٢ ، وانظر أيضا :

M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Osiris.

فى نظر بعض المؤرخين مجرد ديانة للبلاط معتمدة فى بقائها على بطولة الملك^(١) ؛ ومن ثم فقد كان لابد لها من أن تفشل ، لأنها لم تهيب^٢ الظروف المناسبة التى تمكن الشعب المصرى من أن يتجاوز مبدأ التوفيق ، ويتخلى عن فكرة المحافظة على المستويات ، تلك الفكرة التى استقرت فى لا وعيه وانحدرت معه منذ فجر الحضارة .

٣- بين الثبات والصيرورة :

من الحقائق المعروفة إلى درجة الرواج عن الديانة المصرية القديمة ، أنها حظيت بدرجة عالية من الثبات النسبى ، على الرغم مما اعتقر الحياة من حولها من قلق واضطرابات على مدى ثلاثة آلاف سنة ، بحيث أدى هذا الثبات إلى أن يظل كل إله من آلهة قدماء المصريين سيدا على مدينة بعينها ، الأمر الذى لا يوجد له مثيل فى أى من الديانات القديمة الأخرى .

فهل ترانا نستطيع أن نستدل من ذلك على أن (الثبات) فى هذه الديانة ، سمة أخطأها مبدأ المحافظة على المستويات ، فأفلتت من نزعة التوفيق المصرية ، بينها وبين السمة المقابلة لها : (التغير) ؟

يبدو أن الإجابة على هذا السؤال سوف لاتتم بصورة مرضية ، بغير محاولة البحث عن عوامل ذلك الثبات المزعوم فى الديانة المصرية ، وهو فى رأينا يرجع بصفة أساسية إلى الحياة المستقرة التى هياؤها الطبيعة للمصريين على جانبي الوادى ، حيث حلت الزراعة محل الصيد ، وبدأت الحرف والصناعات فى الظهور^(٢) . وكانت النتيجة المباشرة لهذا ، هى ارتباط المصرى القديم بالأرض ، الذى أدى بدوره إلى رسوخ حبه للوطن ، وتفوره من الهجرة إلى بلاد أخرى ، فقد عُثر على رسائل كتبها المواطنون المصريون ، الذين كان الفراعنة يرسلونهم للعمل فى أطراف البلاد أو بعيداً عن قراهم ، وهى رسائل تفيض بالحنين الجارف للعودة إلى مسقط الرأس ، أى إلى الأرض التى نموا فيها وربوا ، والتى كثيراً ما كانوا يسمونها بالوطن .

(١) جيمس بيكى ، الآثار المصرية فى وادى النيل ، ج٢ ، ترجمة شفيق فريد ولبيب حبشى ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (٤٩٥) سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٩٤ .

(2) Cyril Aldred, Tutankhamun's Egypt, British Broadcasting Corporation, London

1972, p. 10 .

ولاشك في أن التمسك بالأرض لايفصل عن التمسك بالعادات والتقاليد وغيرها من الأطر الاجتماعية والثقافية ، بل إن العلاقة بين هذا وذاك لهى فى رأينا علاقة النتيجة بالسبب ، فإذا ما تم التمسك بالأرض ، فإن إحدى نتائجها سوف تكون التمسك بالدين والثبات عليه ، وهذا هو ما يجعل شعوب الحضارات غير الزراعية ، لاسيما الرجل من نوى الروح البدوية اللاهثة وراء المطر والكأ حيث كانا ، لا يهتمون كثيرا بدين يثبتون عليه ، هذا إذا اهتموا بفكرة الدين على الإطلاق ، ولاسيما فى بداية ظهورهم على مسرح التاريخ .

أما عن المصريين ، فإنهم على العكس ، كانوا يتمسكون بعقائدهم وآلهتهم حتى فى أحلك الأوقات ، وما هو التاريخ ينبئنا كيف فشل الهكسوس Hyksos الساميون الرعاة ، فى أن يندمجوا بالمصريين أو يمسخوا آلهتهم ، ذلك لأن الشعب كان ينظر إليهم على أنهم أجنب ويرابرة . (١)

وفى أثناء حكم الأسرة الخامسة والعشرين ، حاول الآشوريون إحلال الإلهة عشتار Ishtar محل بعض الآلهة المصرية ، ولكنهم عوملوا كما عومل الهكسوس ، ورفض المصريون ذلك كلية، وظلت عبادة الآلهة المحلية قائمة على الرغم من الاحتلال الآشورى ، ثم الفارسي من بعده. (٢)

لعل جلّ حديثنا حتى الآن ، اتجه إلى تأكيد فكرة ثبات الديانة المصرية فى وجه المتغيرات التى أحدثت بها ، وقد يفهم من هذا أن مبدأ التوفيق لامكان له هنا ، والحقيقة غير ذلك ، فالأمثلة العديدة التى سقناها لم تكن من أجل تكريس فكرة الثبات ، ولكنها كانت من أجل توضيح أى المعانى تحمل : أهو الثبات بمعنى الجمود والمحافظة وعدم القدرة على استيعاب الجديد أيا كان ؟ كلا ، فالثبات فى الديانة المصرية ذو معنى آخر ، إنه يتعلق بالكرامة القومية والاعتزاز بكل ما هو محلى أصيل ، فى مقابل النفور من كل ما هو وافد ، ومن كل ما هو مفروض بالقوة ، حتى لو كان الذى يفرضه هو الفرعون نفسه ، لاسيما إذا كان الأمر متعلقا بالدين . ولعل أحد الأسباب الأساسية لفشل فكرة التوحيد الأخناتونية ، ليس هو إيمان الشعب المصرى بالتعدد ، ولكن السبب الحقيقى هو أن هذا التوحيد جاء على هيئة أمر

(١) هـ.ج. ويلز ، موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، (سلسلة الألف كتاب) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٦٧ .

(٢) رشيد الناصورى، المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى، بيروت د.ت ، ص ٧١ ، وانظر أيضا: M.

Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., p. 20 .

إدارى من أعلى ، وليست الروح المصرية بالتى يجدى معها مثل هذا القسر فى أمر يمس صميم كيائها الروحى ، ألا وهو الدين . ليس هذا مؤشراً على الإطلاق إلى غياب المرونة وفقدان القدرة على التجديد والتغيير ، فباستطاعتنا أن نقول إن الروح المصرية على استعداد للترحيب بالتغيير إذا اقتنعت به ، وإذا توفر لها قدر من حرية الإرادة تستطيع به القبول أو الرفض ، ودليلنا على هذا ، هو الآلهة العديدة التى تعيش فى الوادى جنباً إلى جنب ، فهى ليست بالقديمة جميعاً ، بل إن منها ما كان قديماً ومنها ما استجد فيما بعد . صحيح أن أغلب الآلهة المحليين الذين ظلت عبادتهم قائمة لدى عامة المصريين، ينتمون بكل تأكيد إلى المجموعة السحيقة لآلهة الوادى^(١) ، ولكن قدراً كبيراً من التغيير قد طرأ على هؤلاء الآلهة، بحيث لم يعودوا كما كانوا . ومن ثم ، يمكن القول بأن مبدأ التوفيق والمحافظة على المستويات قد استطاع أن يعمل عمله ليوازن بين نزعة الثبات ونزعة التغيير ، فى ضوء الشروط التى أشرنا إليه منذ قليل .

حقاً ، إن الطبيعة ، كما لو كانت تعنى التجربة ، عملت على انعزال وادى النيل بعيداً عن الهجرات الجماعية والغزو الأجنبى ، لفترة كانت كافية لظهور الخصوصية الإجتماعية، ثم استقرارها على الملامح الثابتة التى عرفت بها فيما بعد^(٢) ، ولكن هذا لم يكن يعنى جمود الديانة المصرية ، التى فتحت صدرها فى المرة الأولى للمسيحية ، وفى المرة الثانية للإسلام ، فكانت بهذا هى الديانة الوحيدة التى ظلت حوالى أربعين قرناً ، دون أن يعتريها سوى مجرد تحويلين يتيمن ، ولكنهما عظيمان ، على الرغم مما يمكن أن يقال عن هذين التحويلين ، من أن بنورهما كانت كامنة فى تضاعيف العقائد المصرية القديمة ، ففكرة التثليث ماثلة فى أسطورة إيزيس ، وفكرة التوحيد معروفة فى تراث أخناتون .

٤- بين إله والحاكم :

لم تكن الديانة المصرية منعزلة عن الحياة السياسية فى المجتمع المصرى القديم ، ولكنها فى الوقت نفسه لم تكن خاضعة لهذه الحياة خضوعاً مباشراً ، إلى الدرجة التى تجعلنا

(١) جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ص ٢١ .

(٢) هناك خلاف شديد بين علماء المصريات حول مسألة الهجرة أو الغزو الأجنبى الباكر لمصر ، وقد استعرض عبد العزيز صالح بعض وجوه هذا الخلاف ، وأورد من الأدلة ما يؤيد رأى القائل بعدم حدوث هذه الهجرة ، انظر كتابه : حضارة مصر القديمة وآثارها ج ١ ، ص ٢٦٢ وما بعدها .

نوافق على تعميم "شورتز" بأن قصة الدين في مصر القديمة ، هي القصة التي تحكى كيف أن هذا الإله أو ذاك ، نجح نتيجة لأحداث سياسية ، فى أن يستحوذ على الزعامة فترة من الزمان^(١)، فمثل هذا القول يتضمن حلول ديانة محل أخرى بوجه من الوجوه ، نتيجة لنجاح الحاكم فى إحراز نصر حربي . وهذا القول فى رأينا بعيد عن الصحة إذا ما طبق على مصر القديمة ، التى كانت الديانة فيها أساسا متينا من أسس البنية الاجتماعية والسيكولوجية للشعب المصرى . صحيح أن انتصار جماعة على أخرى كان يعد انتصارا لمعبودها على معبود الجماعة المغلوبة، ولكن ، على الرغم من ذلك ، فقد كان يسمح لمعبود الجماعة المغلوبة بالبقاء ، ولو باعتباره مظهراً آخر لمعبود الحاكم المنتصر ، أو ممثلاً لصفة من صفاته .^(٢)

وهذا القول ، يصدق بصفة أعم ، على عصر ما قبل الأسرات ، وبالأذات حينما كانت مصر مؤلفة من دويلات كثيرة ، تستقل كل منها عن الأخرى بحاكم ومعبود خاصين ، ولم يكن لمعبود الدولة نفوذ إلا داخل منطقته ، فإن نشبت الحرب بين دويلة وأخرى ، اعتبرت حرباً بين معبوديهما ، فإذا تحقق النصر لدويلة ، ساد معبودها ، وإن هزمت ، ضعفت عبادته أو زالت ، فإذا تحقق اندماج مقاطعة بأخرى سلمياً ، اندمج معبودا المقاطعتين ، إما فى صورة زوج وزوجة أو أب وابن .^(٣)

ولكن هذا الأثر المباشر للسياسة على الدين ؛ تطامنت حديثه بعد عصر الأسرات الأولى ، الذى كان فيه ذلك الخضوع قوياً ، وهو مانجده فى أسطورة "إيزيس Isis" و"أوزيريس" ، إذ أن اعتبار "ست Seth" عنصراً للشر ، قد انتهى إلى اعتباره فى نظر المصريين شبيهاً بالشيطان^(٤) وذلك لا علاقة له بمركز الأصل وشهرته ، إذ يبدو أن الإله "ست" كانت له فى الأصل صورة طيبة كائى من الآلهة المحليين الآخر ، إلا أن القبائل التى عبدته ، والتى كان مركزها فى (أمبوس Ombos) بالقرب من (قوص) الحالية ، منيت بالهزيمة على يد القبائل التى كانت تعبد "حورس" .

(١) ألن شورتز ، الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ص ٧٦ .

(٢) محمد أبو المحاسن مصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ص ٦٥ .

(٣) فؤاد محمد شبل ، نور مصر فى تكوين الحضارة ، ص ٤٠ .

(٤) إيتين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ترجمة ثروت عكاشة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ ،

ويبدو أن هذه المعارك قد كانت وراء الأساطير التي تمثل معارك "حورس" ضد "ست" في معبدى (دندرة Dendera) و(إدفو Edfu) وغيرهما^(١). وهناك مثال آخر يبين خضوع الدين في ذلك الوقت لمتغيرات الحكم السياسى ، نجده فى قصة الملك (مينا Menes) ، الذى كان فى مبدأ الأمر زعيم قبيلة طوطمها العقاب ، وعندما فتح بقية وادى النيل ، وضم القرى والقبائل المستقلة ، وجعلها دولة واحدة ، كان من الطبيعى أن تقول نصوص هذه المرحلة ، إن العقاب قد ابتلع الطواطم المحلية التي كانت تمثل الأجيال السالفة^(٢) ، وقد أشار جورديون تشايلد إلى وجود قطع عاجية وألواح ترجع إلى عصر ما قبل الأسرات ، نقشت عليها رسوم الحيوانات المتحارية ، وهى مرويوات خرافية للمنازعات بين القبائل الطوطمية ، وخاصة انتصارات قبيلة العقاب ، التي كان الملك مينا موحد الوجهين ، زعيمها^(٣).

وعلى الرغم من ذلك ، فإن الفترات التالية شهدت مكانة أبرز للدين ، بحيث لم يصبح مجرد ريشة فى كف العواصف السياسية والقلق المحلية ، وظل الأمر هكذا ، حتى جاءت فترة كان للدين فيها الغلبة على السياسة ، من وجهة نظر كهنوتية على أقل تقدير ، فمثلا ، عندما نجح فراعنة الأسرة الثامنة عشرة فى طرد الهكسوس ومد حدود مصر ، عزوا هذا النجاح إلى رعاية "أمون" ربهم المحلى ، فشرعوا يوسعون معابده القديمة ، ويشيدون لعبادته أعظم العماثر ، التي ما برحت تذهل المشاهدين ، مثل مجموعة معابد الكرنك الهائلة ، ومعبد "أمون" الرائع ، وطبيعى أن يتطلع كهنة أمون للسيطرة على مقادير الأمور مستترين وراء الأساطير التي نُسجت حول معبودهم ، فانصرفت جهودهم إلى توطيد سلطانهم ، وتكديس الثروات ، بل لقد جاهدوا لإزاحة نفوذ الأرباب المحلية الأخرى ، عن طريق إدماجها فى أمون لتتصوى تحت لوائه ، فبرزت ثنائيات إلهية كان "أمون" طرفها الأول مثل (أمون/رع) و(أمون/خنوم) و(مين/رع)^(٤) .

(١) جيمس بيكى ، الآثار المصرية فى وادى النيل ، ج٢ ، ص ٢١٦ .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Falcon,

(٢) جورديون تشايلد ، ماذا حدث فى التاريخ ؟ ، ص ١١٥ .

(4) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Amun.

وانظر أيضا : أدواف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٢١-٢٠٠ .

ليست النتيجة التي نريد أن نصل إليها ، هي أن هناك نوعاً من المحافظة على المستويات بين الدين والسياسة ، أو بين الحاكم والإله ، فإن مجال السياسة كان من التعقيد والصلابة بدرجة يصعب معها تطبيق مبدأ التوفيق بصورة واضحة ، نظراً للعوامل الخارجية غير التابعة من روح التوسط في الشعب المصري ، والتي تفعل فعلها باستقلالية كفيلة بأن تلمس عنصر الإرادة ، وما نملك أن نقوله هنا ، هو أن تفاعلاً معقداً كان يحكم العلاقة بين الدين والسياسة في مصر ، بحيث يكاد يكون من المستحيل دراسة أحدهما بعيداً عن الآخر ، وعلى مستوى السلطة ، كان الفرعون وكاهن آمون الأكبر ؛ كلاهما يُمَثَّل الإله ، فهما يتمتعان بسلطات من الصعب الموازنة بينها من أجل تغليب أحد عناصرها على الآخر .

على أنه يمكن القول بأن روح التوسط ، قد برزت في ناحية يقيمة ، من أجل حل التناقض بين شخصية الفرعون حاكماً ، وبين شخصيته إلهاً ، أو ابن إله . وهما نجد أن مبدأ المحافظة على المستويات ينطبق بصورة واضحة ، حينما يصبح الفرعون إله خاص ، لاسيما في الفترة من الأسرة الثالثة ، حتى الخامسة^(١) ، وكان هذا الإله مغايراً لآلهة الشعب ، ألا وهو "رع" إله الشمس . غير أن الشعب كان في ذلك الوقت قد بدأ يعي الموقف ، ومن هنا فقد راح يتطلع بشغف إلى إحراز حقه في الإشباع الروحي ، وحقه في الأبدية ، وقد وجد ذلك في الديانة الأوزيرية^(٢) ، ومع ذلك فقد بقيت الصورة الإنسانية والإلهية للفرعون قائمة^(٣) ، حتى حينما أصبح الخلود متاحاً للجميع .

٥- بين الإله والإنسان :

إن طبيعة التوفيق أو التوسط في الديانة المصرية ، تظهر مرة أخرى وهي تحاول أن توائم بين المستويين الإنساني والإلهي ، فكانت النتيجة أن جاءت صورة الإله حافلة بكثير من العناصر الإنسانية ، مما ينم عن قيام الديانة المصرية على أساس من التشبيه بالإنسان

(١) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٢٠٤ ، وانظر أيضا :

C. Aldred, Tutankhamun's Egypt, op. cit., p. 11 .

(2) A. R. David, The Ancient Egyptians, op. cit., Pp. 105-12 .

(٣) أنولف ارمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٦١ وما بعدها .

Anthropomorphisation ، وهو الأساس الذى سيرفضه "أخناتون"^(١)، ولعل من مظاهر هذا التشبيه ، أن الآلهة قد أدمجت فى أسر إلهية ، وأنها كانت تتزاوج كما يتزاوج البشر. وليس من الغريب بعد ذلك أن نجد الآلهة تتحلى بالسلوك الإنسانى ، بما فيه من انقحام وكراهية ورضا وغضب .. إلخ ، بل إن الأمر يصل إلى أن هذه الآلهة - أحيانا - تتخلق بأخلاق حوشية.^(٢)

وليس معنى ذلك أن الآلهة عند المصريين لم تكن تزيد عن كونها بشراً من طبيعة معينة ، فإن ذلك مخالف تماماً لروح التوسط والتوفيق التى لمسنا شواهدا من قبل ، فالتبرير الأرجح لهذه الأخلاق غير الإلهية التى استعارها المصريون من الإنسان وألصقوها بالإله ، هو أن العقائد المصرية القديمة كانت ترفع الإنسان إلى درجة عالية من الروحانية ، وقد مر بنا كيف أن الفرعون نفسه كان إلهاً ، وفى أحيان أخرى ابن إله ، ومن هنا نصل إلى نتيجة ، مؤداها أن الحدود بين الإله والإنسان ليست بالحدود الفاصلة والنهائية^(٣) . إن النتيجة الطبيعية لهذا التداخل بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية ، هو أن نجد الوزير "إيمحوتب" مشيد هرم "زوسر" المدرج ، يتحول بعد ذلك بعدة قرون إلى إله للطب^(٤) ، وتصبح إلهة الطب "سخمت" أمّاً له . بل ربما كان الإله "بتاح Ptah" نفسه ، مجرد رجل مصرى عبقرى نسيه الناس ولكنهم لم ينسوا عبقريته ومآثره ، فآلهوه وعبدوه ، والدليل على ذلك كما يلاحظ "ولتر إيمرى"^(٥) W.B.Emery أن "بتاح" هو الإله الوحيد الذى لم يأخذ شكل حيوان ، وظل محافظاً طوال تاريخه على صورته الإنسانية .

٦- بين الإله والحيوان :

ربما يبدو للمتأمل فى الديانة المصرية أن مبدأ التوفيق هذا لا يمكن تعميمه بشكل شامل ، وفى سائر المجالات ، دون تمييز . وإذا كنا قد رأينا أن هذا القول ، فيه قدر من الصحة ،

(1) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. Aten.

(٢) ألان شورتز ، الحياة اليومية فى مصر القديمة ، الترجمة العربية ، ص ٢٨

(٣) أدولف إيرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ٦١ - ٢ .

(4) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. Imhotep.

(٥) و.ب. إيمرى ، مصر فى العصر العتيق ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٦٠٢) ، ترجمة راشد محمد

نوير ومحمد كمال الدين ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، نهضة مصر القاهرة . ١٩٦٧ ص ١١٥

بالنسبة للعلاقة بين الدين والسياسة ممثلة في الحاكم ، فإن مبدأ التوفيق سيعود ليفرض نفسه بوضوح في مجال المحافظة على مستوى تنزيه الإله ، في مواجهة مستوى تجسيده في هيئة الحيوان . ونحن نعرف أن الحيوان كثيرا ما اتخذ في الديانة المصرية طابعا مقدسا ، ومن هنا أصبح من السهل القول على سبيل الاستنتاج ، أن المصريين عبدوا الحيوانات . ولكن الحقيقة ، هي أن ذلك لم يكن في أصل ديانتهم ، وإنما دخل عليها في أيام اضمحلالهم ، خاصة في الوقت الذي بدأت فيه ديانتهم في الاحتضار إبان العصر الروماني^(١) . ورب من يعترض على ذلك بأن الديانة المصرية منذ طفولتها تزخر بمعبودات حيوانية مقدسة ، من أمثال الثور والبقرة والكبش والأسد والتمساح والتعبان وفرس النهر والصقر وأبى منجل والباشق والقرد ، هذا عدا الجعلان والحشرات والأسماك ، حتى أصغرها حجما . وهذه جميعا حيوانات قد يقال ، كما يقرر "جان يويوت" ، إن المصريين عبدوها ، هي أو غيرها من أنواع الحيوانات التي عاشت في الجزء الأسفل من الوادي . وقد يقال مرة أخرى إن "أوزيريس" الإله الحارس للمصريين ، وإلههم الشعبي الأول ، كانت روحه دائما تسكن جسد العجل "أبيس"^(٢) . والحقيقة أن التسليم بهذه الآراء من شأنه أن يجعل مبدأ التوفيق والتوسط يتداعى من أساسه لصالح الحسية والمادية الغفل ، حيث يوسعنا أن نتصور إمكان عبادة الشمس أو النيل ، أما عبادة الحيوان فلا . ولكن أليس من الجائز أن يكون المصريون قد أدركوا حكمة الحيوان ، بحيويته ، وحركته ، وخضوعه لغاية الحياة مع الصمت والحنن ؟ إننا لانعرف في الحقيقة ماذا يخفى

(١) جيمس هنرى برستيد ، انتصار الحضارة ، ص ٩٥ ، ومن أجل تفاصيل أكثر راجع : عبد اللطيف أحمد علي ، مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٥٥-١٦٧ ، حيث تجد وقائع مختلفة عن نشوب المعارك بين القرى المصرية بسبب عبادة الحيوان ، وتدخل السلطات الرومانية لفض النزاع الناشب بالقوة ، كما تجد هجائيات مقذعة لديانة مصر والمصريين عامة ، من نظم الشاعر الروماني "جوفينال" أو "يوفيناليس" *Juvenalis* . ومع أن هذه الهجائيات صدرت عن مقت شديد وكراهية عمياء لمصر والمصريين ، إلا أنها قد تستند إلى أساس واقعي ، مهما كان ضعيفا .

(٢) جان يويوت ، مصر الفرعونية ، ص ٢٢ . وهذا هو ما يصدق أيضا على الإله "بتاح" ، فقد كان العجل "أبيس" صورة كاشفة له . انظر : والتر إمري ، مصر في العصر العتيق ، ص ١١٧ ، وقارن : أنطون زكري ، الأدب والدين عند قدماء المصريين ، مطبعة المعارف بالقاهرة ، ١٩٢٢ ، ص ٧٣ ، وقارن كذلك : مادة "أبيس" *Apis* في : M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit.

الحيوان عنا . سعالم الحيوان هو عالم اللامعقول ، ومهما حاول حيال الإنسان أن يفسر هذا العالم ، فسيظل على الدوام غريباً عنه^(١) . هذا فصلاً عن أن الطابع الحيواني - وحتى الإنساني - في تصور الآلهة ، يبدو كما لو كان مقصوداً لتقريبه إلى أفهام عامة الشعب^(٢) . وليس لأن فكرة الألوهة عند المصريين القدماء كانت قائمة على الطبيعة الحيوانية كما يتصور 'مايرز' Meyers^(٣) . ولعل ما دفعه إلى هذا الفهم الخاطيء ، هو أن عامة الشعب قد اتخذت ذلك التبسيط أو التشبيه بحرفيته ، فعبدت الصورة أو الرمز دون الأصل^(٤) .

أما عن العجل 'أيس' ، فإن تقديسه لم يكن يعنى تأليهه ، فالديانة المصرية لم تكن تعرف الإله - الحيوان . والإله المصرى لم يكن ذا طبيعة مادية على طول الخط ، والدليل الحاسم على هذا ، هو نصوص الخدمة اليومية التى كان يرددها الكهنة القائمون على خدمة الإله فى معبده، حيث كانوا يدعون فيها الإله إلى الحلول فى رمزه بالمعبد للتمتع بالقرايين^(٥) . وعلى

(١) نازلى إسماعيل : الشعب والتاريخ (هيجل) ، ص ٢٥٩ ، وقد نقلت إلى العربية فى العقود الأخيرة بعض الدراسات المهمة فى هذا الموضوع ، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أهمها :

* مونرو فوكس ، شخصية الحيوان ، ترجمة فتحى مصطفى الغزاوى ، مراجعة محمد رشاد الطوبى ، (سلسلة الألف كتاب) العدد (١٧٠) ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة د.ت .

* فانس باركارد ، الجانب الإنسانى عند الحيوان ، ترجمة سعد غزال ، مراجعة أنور عبد العظيم ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٢٩٦) ، دار الفكر العربى القاهرة د.ت .

* لورس ملنى ومارجرى ملنى ، الحواس فى الإنسان والحيوان ، ترجمة ثابت قصبجى ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٦ .

(٢) رشيد الناضورى ، المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى ، ص ٧٢ .

(٣) مايرز ، فجر التاريخ ، ترجمة على عزت الأنصارى ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٧٢ .

(٤) محمد أبو المحاسن عصفور ، معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، ص ٧٠ . وانظر بعض التفاصيل عن الرمزية المصرية فى : R.T.R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p.218 .

(٥) عبد المنعم أبو بكر ، محاضرات فى الديانة الفرعونية ، أُلقيت على الفرقة الرابعة، كلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٧٤ (مخطوط)

ذلك، فالعجل هنا ليس سوى مجرد رمز وضعى ، لاتعفى من أجله سائر العجول الأخرى من أن تُسخر ويؤكل لحمها ، على خلاف مايجرى عند عبدة البقر فى الهند مثلا . وحتى ذلك العجل المقدس نفسه ، لم يكن يسمح له أن يعيش لأكثر من مدة معينة ، فإذا ما بقى على قيد الحياة بعد بلوغه الخامسة والعشرين من عمره، أماته الكهنة غرقا فى الحوض المقدس، ودفنوه فى معبد "سيرابيس"^(١) . فكيف تتصور أن المصريين كانوا يقتلون الهتهم ويدفنونها ؟ إن تقديس الحيوان لم يكن شائعا فى مصر، ولعله كان من بقايا الطوطمية ، بدليل أن "هيروپوت" يروى لنا أنه فى الوقت الذى كان يقدس فيه أهل (طيبة) التمساح ، ويزينون أذنيه ، كان أهل (فيله) ياكلونه .^(٢)

نصل من هذا إلى أن مبدأ التوفيق ظل يعمل هنا بصورة واضحة ، من حيث إنه استطاع أن يوائم بين المستوى الإلهى والمستوى الحيوانى ، هذا المستوى المتبقى من عصر الطوطمية بعد أن نجحت الديانة المصرية فى تحويله إلى مجرد رمز ، لكى يتوافق مع المستوى الإلهى بمفهومه الراقى المتطور .

إن فكرة المحافظة على المستويات كما فصلناها فى الصفحات السابقة ، لم تكن وقفا على مجال الديانة ، وفى رأينا أنها كانت فكرة شاملة وأساسية ، يمكن للباحث أن يتخذ منها مدخلا للحضارة المصرية كلها . يتضح هذا من تغلغل هذه الفكرة بروحها التوسطية أو التوفيقية - دون تلفيق - فى مجالات عدة ، وفى مجال الطب مثلا ، نجد أن الطب المصرى التجريبى كان يسير جنبا إلى جنب مع الطب الروحانى ، دون أن يلغى أحدهما الآخر^(٣) . وفى مجال اللغة ، نجد أن المصريين قد استطاعوا التوصل إلى خط كتابى ثان ، أصلاح الكتابة السريعة من الخط الهيروغليفى Hieroglyphic ، سمي بالكتابة الهيراطيقية Hieratic ، كما أنهم فى عهد الأسرة الخامسة والعشرين عرفوا نوعا ثالثا من الكتابة ، أشد بساطة؛ هو الخط الديموطيقى ، إلا أن الخط الهيروغليفى الأصيل لم يتغير منذ ابتكاره وحتى اندثاره ، ولم يستطع أى من هذه الخطوط أن يلغى الآخر، فظلت الكتابة الهيراطيقية قائمة لثلاثة آلاف سنة . وحتى فى مجال الفن .، استطاع الفنان المصرى أن يوفق بين ما هو كائن

(١) توماس بلفنش ، عصر الاساطير ، ص ٤٠٣ .

(٢) أ.ج. إيفانز ، هيروپوت ، ص ٨٢ .

(٣) مختار سامى ناشد ، فضل الحضارة المصرية على العلوم ، سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٨٣ .

وما ينبغي أن يكون ، فهو يرسم الوجه جانبيا ، ولكن العين مرسومة كاملة على الجانب الظاهر ، والصدر متجه كله للأمام ، غير ملتفتة إلى جانب مع اتجاه الوجه ، بينما تتجه القدمان إلى جانب ، على غير اتساق بينهما وبين اتجاه الصدر . ولا مانع عنده من أن يجعل الفخذين ظاهرتين كأنهما عاريتان ، مع أنه يلفهما بالرداء ، فهو يضع الثوب على الجسم ثم يتجاهل وجوده ليظهر ما تحته ، وليس هذا الخروج على قواعد المنظور راجعا إلى أن الفنان المصرى كان جاهلا بتلك القواعد ، بدليل أنه كان يراعيها كلما أراد ذلك ، ولكنه كان يصدر عن مبدأ فنى أصيل ، هو أن يبرز الشكل على أكمل وجوهه ، فخير شكل يبدو عليه الوجه هو المنظور الجانبى (البروفيل) ، فيرسمه ملتفتا إلى جنب ، وخير شكل تبدو عليه العين هو أن تكون شاخصة كلها إلى أمام ، فيرسمها كذلك ، وهكذا فى القدمين وباقى الأعضاء^(١) . وكان الفنان المصرى يهتدى فى هذا كله بحاسة التوفيق، وروح المحافظة على المستويات ، بحيث لايجىء جمال عضو على حساب عضو آخر، فيألفها من روح ، تلك التى علمت الفنان المصرى أن يوفق بين المتناقضات ، فأبدع لنا فنا لا نظير له فى فنون الحضارات الأخرى، قديمها وحديثها !

هذه هى بعض الجوانب التى تجسد فكرة التوسط ، أو التوفيق ، أو المحافظة على المستويات فى الديانة المصرية القديمة ، وإنحاول الآن أن نتعرف على بعض السمات الأخرى المهمة فى هذه الديانة :

١- استلهاهم الطبيعة :

لاشك فى أننا إذا سلمنا بأن الظروف الجغرافية والطبيعية كان لها دور كبير فى توجيه الحضارة المصرية ، وإكسابها سماتها الأساسية ، فإننا معترفون ضمنا بهذا الدور نفسه فى مجال الدين. ونحن نرمى هنا إلى ما هو أبعد من الرأى البسيط، القائل بأن صورة الديانة تتأثر إلى حد كبير بمناخ البلاد التى تزاوّل فيها الطقوس^(٢). والواقع أنه فى مصر ، حيث لاتعتمد الزراعة على المطر، وإنما على مصدر واحد هو النهر ، لم يكن ليوجد إلا إله واحد للماء هو النيل نفسه^(٣) ، وهكذا تختلف مصر اختلافا بينا عن تلك البلاد التى كان يعتبر فيها المطر ضرورة أساسية لإنتاج الطعام^(٤) .

(١) زكى نجيب محمود ، الشرق الفنان، سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٣٢ .

(2) A. R. David, The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practices, op. cit., p. 24 .

(٣) إميل لودفيج ، النيل ، ترجمة عادل زعتر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ٢٥ ، ٣٢ .

(٤) مرجريت مري ، مصر ومجدها الغابر ، ص ٦٠ .

ويمكننا القول بأن تطورا كبيرا قد طرأ على العقلية المصرية الدينية ، بفضل تحول المصريين إلى فلاحين ، واكتشافهم زراعة القمح ، ثم صناعة الخبز ، إذ لاحظوا أن النبات يموت ، ثم يحيا من جديد ، فكان أن ألّهُوا القوى المجهولة الكامنة وراء فكرة الإنبات ، وقادهم التفكير إلى الاعتقاد بأن الإله نفسه يجسد ناموس الطبيعة ، فهو يعيش ثم يموت ثم يبعث من جديد ، كما تصور أسطورة أوزيريس^(١) .

وربما كانت فكرة الإنبات وعلاقتها بالأرض ، مسئولة عما يسمى بالإلهات الأمهات في أساطير شعوب الشرق القديم كلها ، ذلك لأن الفكرة التي أوحى بها الطبيعة ، هي أن الأرض التي تخرج أنواعا من النبات مختلفة الألوان ، إنما هي شبيهة بالمرأة ، أما النبات فهو ذريتها ، ومن هنا لم يكن غريبا أن تكون الأرض إلهة أمًا ، وأن تصبح زوجة لإله السماء الأب ، الذي ينزل إليها المطر فيخصبها^(٢) . غير أن هذا لم يكن ليصدق على الديانة المصرية ، التي تسبب اعتمادها على النيل دون المطر ، في الاعتقاد بعكس هذه الفكرة ، فنحن نعرف أن الأرض لدى المصريين كان لها إله مذكر هو "Geb" . أما السماء فهي التي كان يرمز لها بإلهة مؤنثة هي "Nut" وهكذا كانت الطبيعة هي المصدر الذي استقت منه الديانة المصرية معظم الآلهة المعروفين.

إن أثر الطبيعة على الديانة المصرية لم يقف عند حد إلهامها بفكرة أو تأثيرها في معتقد ، بل من المحتمل أن تكون الطبيعة وراء العقيدة الدينية السائدة برمتها . ولنأخذ مثلا فكرة التوحيد ، التي وجدت بنورها في الديانة المصرية ، حتى نضجت على يد "أخناتون" ، لنجد أنها لم تكن في الغالب توحيدا لله ، بقدر ما كانت وحدانية في الطبيعة تعزى إلى الإله^(٣) . وهذه الفكرة ألح إليها "برستيد" حين أشار إلى أن الروح الجميلة في عصر "أخناتون" ، قد استمدت إلهامها من جمال الطبيعة وفيضها ، وكانت ذات حساسية شديدة لحقيقة الحياة الإنسانية والعلاقات البشرية دون أن تتأثر بشيء من العرف والتقاليد^(٤) .

(1) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, art. Osiris.

وانظر أيضا تحليل أدولف إرمان لهذه الأسطورة في كتابه السابق الذكر ص ٤٨-٥١ .

(٢) هـ-ج- روز ، الديانة اليونانية القديمة ، ترجمة رمزي عبده جرجس ، مراجعة محمد سليم سالم ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٥٦٩) ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٦١ .

(٣) هـ- فرانكفورت وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ص ١١٦ .

(٤) جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص ٣١٨ .

٢- الصبغة الكهنوتية :

تتميز الديانة المصرية بطابعها الكهنوتى ، وهى فى هذا الجانب تتفوق على سائر الديانات الأخرى . وقد يقال فى تفسير ذلك - على ما فى هذا القول من شطط - إنه لم يُعرف شعب أثر الحياة الأخرى على الحياة الدنيا ، كالشعب المصرى القديم، حتى لقد كان المصريين يبنون منازلهم وقصورهم بأخف المواد ، كالخشب والصلصال . علما منهم بأن بقاعهم فيها لن يطول. أما قبورهم ، أو المساكن الأبدية كما كانوا يسمونها ، فقد شيدها باعتماد ودقة ، حتى تظل على الدهر^(١) . وقد أدى هذا إلى نتيجة لازمة ، هى علو مكانة القائمين على دور العبادة من طبقة الكهان ، التى ازداد نفوذها مع تأسيس المدارس اللاهوتية الكبيرة فى (هليوبوليس) و(منف) و(الاشمونين) و(طيبة) ، إلى درجة أصبح معها الملك لا يستطيع أن يكبح جماح الأمراء لو أنه أَرْضَى رجال الدين ، أو طواهم تحت جناحه ، أما إذا انضم رجال الدين إلى الأمراء ، فى التآمر ضد الملك ، أو إذا استطاع الأمراء أن يمتدوا نفوذهم على المناصب الدينية ، وهو ما حدث فى عهد الأسرة السادسة ، فتعم الفوضى ويسود الاضطراب ، ويتعرض مصير الوحدة المصرية للخطر^(٢) . غير أن هذا لايعنى أن الطابع الكهنوتى كان هو البعد الأوحد للدين المصرى القديم، ففى تاريخ هذا الدين محاولات شعبية صادقة للإفلات من أسر الكهنوت ، وقد تمثلت أقوى هذه المحاولات فى تبنى الشعب للعقيدة الأوزيرية مقابل عقيدة الشمس الرسمية السائدة، والتى ارتبطت بالإله "رع" ، وقد أدى تمسك الشعب بعقيدته إلى قيام صراع^(٣) ، بين الديانتين ، انتهى إلى إيجاد صيغة توفيقية تمزج بينهما .^(٤)

وكما ذكرنا من قبل ، فقد استطاع الكهنة أن يقفوا فى وجه أية محاولة للتوحيد الدينى ، وما كان هذا التوحيد ليتم إلا إذا أصبح الملك طاغية ، بحيث يكون رجال الدين

(١) جيمس بيكى ، مصر القديمة ، ص ٥٧ ، وانظر أيضا :

M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art : Temple.

(٢) مايرز ، فجر التاريخ ، ص ٧٠-١ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، دار الكرك ، القاهرة ١٩٦١ ص ٢٠٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٣٣٧ .

لا حول لهم بجانبه ، وهذا هو ماتم على يد "أخناتون" فى أوج هذا العهد ، حيث أعلن
الوحدانية العالمية ، ودعا للدين الجديد^(١) ، ولكن لم يقدر لهذه الدعوة الصمود أمام مار
الكهنوت^(٢) الذى ما لبث بعد وفاة "أخناتون" ، أن انطلق من قمقمه فى عهد الملك الصبى "توت
عنخ آتون" ، الذى تغير اسمه إلى "توت عنخ آمون" ، بفعل سلطة الكهنة التى عادت إلى
الازدهار شيئاً فشيئاً ، حتى بلغت القمة عندما استولت على السلطة السياسية واعتلت العرش
بالفعل لفترة وجيزة^(٣) ، وبذلك أسس كهنة آمون الأسرة الحادية والعشرين .

٣- الطابع الرمزي :

تسببت الصبغة الكهنوتية للديانة المصرية فى انتشار الطقوس الدينية ذات الطابع الرمزي،
بما جعلنا نضع أيدينا على خاصية هامة من خصائص هذه الديانة ، تتمثل فى قدرتها على
الخيال والتجريد .

تطور اللاهوت المصرى ، الذى بدأ فى هيئة علاج الحكماء المصريين للأساطير فى أنشطة
بناءة شارحة^(٤) ، حتى وصل بهذه الأنشطة إلى طقوس غاية فى الغموض والتعقيد ، والإيغال
فى الرمز^(٥) . ويتضمن كثير مما نعرفه حتى الآن عن اللاهوت المصرى ، نصوصاً ذات
تلميحات عن السلوك الإلهى لاندرك كنهها ، مثل مسرحية "إيزيس" الدينية المحجبة ، التى كانت
تؤدى أمام المطلعين على الأسرار الإلهية فحسب^(٦) . وحتى مفهوم الإله نفسه ، لم يسلم من
الغموض فى أحيان كثيرة ، كما يدل على ذلك اسم الإله "آمون" ، الذى يعنى : المتخفى .

(١) كريستيان ديروش نوبلكور ، توت عنخ آمون ، ترجمة أحمد رضا ومحمود خليل النحاس ، مراجعة
أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١٢٥ وما بعدها .

(2) Bertrand Russel, Power (A New Social Analysis) George Allen & Unwin, London
1939, p. 52.

(٣) انظر تفصيل ذلك فى : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ج١ ، ص ٢٤٦ وما بعدها .

(٤) صمويل نوح كرىمر ، أساطير العالم القديم ، ص ٢٠ .

(5) Philip Wheelwright, The Burning Fountain (A Study in The Language of Symbol-
ism, Indiana University, Press 1968, P. 125.

(٦) اتين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ص ١٦٩ .

ولكى نتتبع نشوء الطابع الرمزي في الديانة المصرية ، علينا أن نلتقط الخيط من أوله ، فممن بدأ الفكر المصري الديني القديم أولى خطواته ، أى عندما اتجهت المقاطعات المصرية في وادى النيل الأدنى إلى اتخاذ آلهة محلية ، كان لكل مقاطعة إلهها الخاص بها ، ولا شك في أن هذه الآلهة المحلية ، قد وُجِدت نتيجة لتجارب طويلة ، اتجه الإنسان على إثرها إلى تجسيم القوى الخفية التى تتحكم فى حياته ، وحاول اتخاذ بعض الأشكال الحيوانية أو غيرها ، رموزا لها ، من أجل تقريبها إلى المجتمع الإنسانى بصفة خاصة ، وقد كان ذلك فى أثناء عصور ما قبل الأسرات^(١) . ونتيجة لذلك صُوِّرت الآلهة فى هياكل مختلفة ، فالإله "أمون" صور فى هيئة آدمية برأس كبش ، والإلهة "حتحور" Hathor صورت برأس آدمية لها قرون بقر ، وإلهة السماء "نوت" صورت مرة على هيئة بطر بقر عظيمة الشكل ، ومرة على هيئة امرأة مرتكزة بزواج من طرفيها على الأفق الشرقى ، بينما تركزت بالزواج الآخر على الأفق الغربى ، وقد أشار "إيرمان" الى أن هذه المصوغ قبلت على علاقتها ، بوصفها رموزا ، ولم يكن أحد ليصدق أن البقرة حقيقية . وكل ما فى الأمر أن الرمز أعجبه ولقى لديه قبولا^(٢) .

الطابع الرمزي للديانة الفرعونية ، واضح منا ، وبالذات فى تجسيد آلهة السماء بأكثر من هيئة ، الأمر الذى من شأنه أن يجعلنا نعتقد أنه لم يكن فى مصر من يُنتظر منه أن يؤمن بتصور واحد فريد عن السماء ، مادامت التصورات كلها مقبولة كهنوتيا عند رجال اللاهوت ، ووجدانيا من عامة الشعب .

وفضلا عن ذلك ، فمادام المصريون قد أوتوا من العقل مثلما أوتينا ، فقد ننتهى عن يقين إلى أن أحدا لم يأخذ الصورة المركبة للبفرة السماوية بظاهر معناها ، وتتأيد هذه النتيجة ، بما وجد فى المقابر الملكية نفسها حوالى عام ١٣٠٠ ق.م من صور أخرى للسماء ، منها ما يجمع بين شكل "نوت" الإنسانى مع قرص "مكا" وزورق الشمس . ومن يريد أن يصل إلى الشكل الحقيقى للسماء فسوف يصاب من غير شك بحيرة كبيرة ، مما يدل على أن سائر هذه الصور لم يقصد بها إلا أن تكون رمزا للسماء^(٣) .

(١) رشيدى الناضورى ، مدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى ، ص ٦٦ .

(٢) أنولف إيرمان : ديانة مصر القديمة ، ص ١٥ .

(٣) صمويل نوح كرىمر ، أساطير العالم القديم ، ص ١٨ .

وها هنا نستطيع أن نلمس حقيقة مهمة، هي أن الديانة المصرية كانت تركز في جزء كبير منها على مخاطبة الخيال والحدس دون العقل والحس ، لاسيما إذا كانت بصدد مشكلة بالغة الغموض ، ولا يمكن التعرف على حقيقتها بالوسائل الحسية وحدها ، فالمصريون منذ فجر تاريخهم كانوا على علم بأنه لاسبيل إلى فهم السماء فهما مباشرا عن طريق العقل والتجربة الحسية ، وكانوا يدركون أنهم إنما يستخدمون الرموز ، لجعلها ممكنة الفهم في نطاق الحدود الإنسانية ، ولما لم يكن هناك من سبيل إلى رمز قد يستطيع شمول كل الجوهر الذي يرمز له ، فلربما ظهرت زيادة في عدد الرموز ، للتوضيح لا للإرباك ، وكذلك فقد عمل هذا التنوع على جمال المنظر وأدى إلى حيوية تمثيل السماء بالكلمات والصور^(١) . هذا هو أهم ما يمكن قوله في تفسير وفرة الرموز في الديانة المصرية القديمة .

وأما عن الطقوس وإسهامها في مثل ذلك الأمر ، فنستطيع أن نرجع العامل الأكبر في ترسيخ الطابع الرمزي للديانة المصرية ، إلى كهنة آمون ، ذلك المعبود الذي يدل اسمه على معنى رمزي شفاف للغاية ، وغامض للغاية في الوقت نفسه ، فمعنى اسمه (المختبئ - الذي لا يرى) كما سبق أن أشرنا^(٢) وكذلك هو (القوة الكامنة في كل شيء) ، ويقع قدس أقداسه في عمق المعبد ، وفي أشد أجزائه ظلمة ، ولم يكن بلوغ هذا المكان بمستطاع إلا بعد تأدية طقوس معقدة ، لا يسمح بها إلا لأشخاص معدودين للغاية ، وكان هيكل الإله يُكف في أثناء المؤكب بغطاء ، حتى لاتقع أعين سائر الناس عليه ، ويحمله كهنة مختارون ، وقد حرم الكهنة على الشعب - في معظم الأحوال - دخول المعابد^(٣) .

وعلى العكس من هذا الجو المتحفظ الغامض ، كانت ثورة "أخناتون" التي قلبت الأوضاع رأسا على عقب ، ورفعت راية البساطة والوضوح عاليا ، فقد كان معبد "آتون" يتوسط المدينة، وكان مفتوحا للسماء ، لتصل أشعة الشمس إلى جميع جنباته ، ويستطيع الناس أن يتعبوا للإله "آتون" ، الذي يدل معنى اسمه - على العكس من "آمون" - على الوضوح والعلانية السافرة ، فهو يعنى "الحرارة الكامنة في قرص الشمس" - هذه الحرارة التي يشيع دفؤها في كل مكان في معبده ، ذلك المعبد الذي كان يختلف تماما ، ليس عن معبد "آمون" فقط ، ولكن عن سائر المعابد القديمة التي كان يخيم على أجوائها الظلام الدامس، وتلفها الأسرار^(٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(2) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 53 .

(٣) آتين بريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ص ١٣٦ .

(٤) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، ص ٨٣ .

إن الرمزية في الديانة المصرية القديمة ، لم تكن ماثلة في الطقوس والأساطير فحسب ، ولكنها شملت النصوص الدينية والأدبية جميعا ، فأضفت شفاقية عذبة على الأدب المصرى ونصوصه الجنزية ، وقد وصلت إلينا قطع على مستوى راقٍ فنيا ، فهي غنية بالأخيلة والصور المدهشة ، كما في الفصل (١٢٥) من كتاب الموتى ، الذى يرجع إلى عهد "تحوتمس الرابع" (١٤١١-١٣٩٧ ق.م) ، حيث يدور هذا الحوار بين الميت وحارسه ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى حجرة أوزيريس :

- من أنت وما اسمك ؟
- اسمى بذرة البردى الخبيثة فى شجرة الزيتون .
- من أين جئت ؟
- جئت من مدينة العوسج فى الشمال .
- أى شىء رأيت هناك ؟
- كوكبة النجوم القطبية .
- وأى شىء قلت لها ؟
- (ها أنذا قد شهدت المناحة فى بلاد الفينيقيين) .
- وما أعطوك ؟
- جمره نار . . وعمود صغير من القاشانى .
- وما صنعت بهما ؟
- أودعتهما تابوتا على حافة المرسى مع الليل .
- وأى شىء وجدت هناك على حافة المرسى ؟
- صولجان من صوان .. يسمى واهب الحياة . (١)

هذا هو أحد النصوص المشرقة التى سمت عن طريق الرمز، إلى مرتبة إنسانية عميقة تجعل مثل هذه النصوص غير قابلة للفناء ، لأنها قادرة على النفاذ إلى كل العصور بما فيها من شفافية رمزية ، تلك الشفافية التى لم تكن مقصورة على الفن والدين والأدب ،

(١) نقلا عن : اثيين دريوتون ، المسرح المصرى القديم ، ص ٢٧ .

ولكنها امتدت لتشمل المعجم اليومي الحياة ، فالمرت مثلاً كان يعبر عنه بـ (الرحيل) ، وكان يقال (الذين هناك) بدلاً من (الموتى)^(١)

والغريب بعد ذلك كله ، أن يأتي من ليس له بالحضارة المصرية دراية حقيقية ، فيسمها بالحسية ، ويعدم قدرتها على التخيل^(٢) ويكونها عاجزة عن الإبداع إلا في حدود ما هو عملي مباشر

وإذا كنا قد لمسنا في الديانة المصرية القديمة هذه القدرة على التخيل والرمز والتجريد، من خلال النصوص الدينية ، فإننا سنسوق مثلاً آخر مستمداً هذه المرة من الأدب ، وما هذا المثال سوى القصة المصرية الذائعة الصيت ، المسماة (الصدق والكذب)^(٣) ، والتي يدل سياقها - وحتى عنوانها - على أن عقول المصريين لم تعجز عن التجريد ، ولم تكن دائماً أسيرة النظرة الحسية المادية الضيقة ، كما يدعى المدعون . وقد لاحظ "جوستاف لوفيفر - Gus-tav Levivire" مبلغ ما تنطوى عليه هذه القصة من رموز مجردة^(٤) ، بل لقد استطاع أن يضع يده على مدى تأثيرها في الأدب الإغريقي ، حتى أنه عدها الأصل القديم - في الإطار وأيضاً في التفاصيل - لإحدى القصص اليونانية القديمة التي تصور الصراع بين العدل والظلم^(٥)

لم نرد في هذه الصفحات أن نقدم عرضاً فكرياً شاملاً للقيم الدينية وأسسها الفلسفية في الديانة المصرية القديمة ، وإنما كان مقصودنا في الأساس ، أن تلقى بنظرة بانورامية نستطيع من خلالها أن نتعرف على الملامح العامة لهذه الديانة ، ريثما نتحدث بتركيز عن الجوانب الفلسفية ، في ثنايا المقارنة التي ستجرى في الصفحات التالية .

(١) سيد عويس ، الخلود في التراث الثقافي المصري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢٨

(٢) من أعجب الملاحظات أن "بلوتارخوس" كان قد أخذ على المصريين كثرة اعتمادهم على الأسطورة وإيغالهم في الخيال ، انظر : بلوتارخوس ، إيزيس وأوزيريس ، ترجمة حسن صبرى ومراجعة محمد صقر خفاجة ، ص ٢٦ - ٨

(٣) أسماها عبد العزيز صالح : "المق والبهتان" ، انظر كتابه: الشرق الأدنى القديم، ج١، ص ٤٢٢ - ٤

(٤) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ص ٢١٨

(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٩

ثانيا : الفروع اليونانية

فى الجزء السابق من الفصل ، كان تركيزنا الأساسى منصبا على الأصول المصرية ، وسوف لا تكون بحاجة إلى مثل هذا الاهتمام فى تقصى الفروع ، إذ يكفى لأغراض المقارنة المزمع عقدها ، أن نتقصى استمرارية الأصول فى الفروع ، ونتتبع عناصر التشابه الأساسية، من خلال هذه المجموعة من الأفكار والقيم الدينية :

١- فكرة الثيوجينيا Theogony أو أنساب الآلهة :

إن أول محاولة فكرية إنسانية لتفسير نشأة الكون والآلهة ، وتوضيح أنساب هذه الآلهة فى منظومة أو مذهب شامل ، ترجع تقريبا إلى مفكرى مدينة أونو أو (هليوبوليس Heliopolis) فى تاسوعهم المشهور^(١) ، وقد تلت ذلك محاولات مذهبية أخرى لعل أهمها مذهب (متف Menphis) الذى اتخذ من الإله بتاح Ptah خالقا^(٢) ، ومذهب الأشمونيين Heracleopolis الذى استبدل الثامون بالتاسوع ، وجعل الإله تحوت Thoth على رأس هذا الثامون^(٣) وفى هذه المذاهب جميعا يمكننا أن نرصد فكرة واحدة مهيمنة ، هى عملية رد الآلهة جميعا إلى إله واحد ، خلقهم وخلق معهم الإنسان والكون وسائر الموجودات .

هذه الفكرة المصرية ، نجدها تظهر عند اليونان بشكل واضح ، لدى هزيود Hesiod خاصة، الذى جرى على النسق المصرى فى (ثيوجينيا) التى يقول فيها : فى البدء كان الخاوس Chaos أى الخلاء ؛ أو العماء (إذا أردنا استخدام ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى لهذا المصطلح) والأرض الواسعة الأرجاء ، والأساس الثابت الأزلى لجميع الخالدين والقاطنين فى قنن جبال الأوليمب الجليدية .^(٤)

ويستمر هزيود فيبين كيف نشأ الليل الحالك من الخاوس ، ثم كيف نشأت الأرض والسماء^(٥) وسائر المخلوقات ، وتظل تتوالد الأشياء حتى يصل بنا هزيود إلى زيوس ، الذى

(1) See : R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., Pp. 37-51 .

(2) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. (Ptah) .

وانظر أيضا : أنوف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٠ وما بعدها .

(3) Ibid, art. (Thoht) .

وانظر مزيدا من التفاصيل فى : أنوف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٠٨ .

(4) Hesiod, Theogony, In : Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981, Pp. 26-7

(5) Ibid, p. 26 .

أنجبه كرونوس Chronos من ريا Rhea ، وتتوالى الآلهة الأخرى فى سلسلة من الأحداث التراجيدية التى يتبادل فيها الآلهة الصراع والخداع والمكر (١).

وقد نلاحظ بعض الاختلاف فى تفاصيل نشأة الكون والآلهة ، بين قدماء المصريين وهزود ، فبينما نجد أن هزود يبدأ من العماء أو الخاوس ، نجد البداية عند مفكرى (أونو) هى النون أو المحيط الأزل ، وكذلك الحال فى مذهب الأشمونين (٢) ، غير أن هذه الاختلافات التفصيلية لاتنفى أن الفكرة الأساسية واحدة ، وأن المحاولتين تستندان إلى أساس واحد . وعلى أية حال فإن الماء الذى اتخذه المصريون بداية للخلقة ، سيظهر أثره على مفكر آخر هو طاليس Thales الملطى الذى قال بأن الماء هو أصل الموجودات جميعا (٣).

٢- النزعة الأنثروپومورفية Anthropomorphism

لقد لمسنا أصول هذه النزعة فى النيانة المصرية القديمة ، وهى تظهر لدى اليونان خاصة فى تصوراتهم المبكرة عن الآلهة ، وخير مثال على ذلك هو إله هوميروس ، الذى يبدو مجرد إنسان فائق القدرة ، غير معرض للموت (٤) . فالفرق إذن بينه وبين الإنسان ، فرق فى الدرجة فقط ، فهو يشبه الإنسان فى هيئته وتصرفاته التى لا تختلف كثيرا عن تصرفات البشر . قد يكون الإنسان قويا ، ولكن الآلهة أقوى ، وقد يستطيع الإنسان عمل شئ معين فى وقت محدد ، بيد أن الآلهة تستطيع عمل الشئ نفسه وفى وقت أقل . وكما ينطلى الخداع على بنى البشر ، يمكن أيضا أن تتخدع الآلهة وتنطلى عليها الحيل ، فقد استطاعت هيرا Hera أن تخدع زيوس بحيلة أنثوية ، كما ورد فى الإلياذة (٥) . وباختصار فإن الآلهة اليونانية كانت

(1) Ibid, Pp. 38-40.

(٢) راجع مادة (نون) فى : الموسوعة المصرية ، المجلد الأول ، ج١ ، بإشراف د. أحمد فخري ود. جمال الدين مختار ، القاهرة د.ت .

(٣) هناك آراء تتفق عن طاليس أن يكون فيلسوفا ، فضلا عن أن يكون أول الفلاسفة ، وتبنى بعض هذه الآراء حكمها على أساس أن أسئلة "طاليس" وزملائه عن المبدأ الطبيعى الأول ، لم تكن أسئلة فلسفية ، بل فيزيائية ، انظر : جوزيف لالوميا ، من العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة ، ترجمة أحمد رضا محمد رضا ، مجلة ديوجين (مصباح الفكر) ، السنة ٩ ، العدد ٣١ ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٢ - ١٣ .

(4) Amy Cruse, The Book of Myths, op. cit., p 7

(٥) محمد صقر خفاجة وعبد اللطيف أحمد على ، أساطير اليونان (ج١) ، دار النهضة العربية ، القاهرة

د ت مادة زيوس ، ص ٤٢

أنموذجاً فائقاً للإنسان ، بالضبط كما كان الإنسان أنموذجاً مصغراً لها . وفي هذا الفهم ، يتجلى مبدأ المحافظة على المستويات الذى لاحظناه فى التصور المصرى للآلهة . فهناك المستوى الإنسانى والمستوى الإلهى ، وهما ليسا بالمتفصلين ، ففى الآلهة عناصر بشرية واضحة ، إذ قد تتور وتغضب وتخضع لتوازل القدر ، وتتقاتل فيما بينها ، وتلهو وتعبث ويخدع بعضها بعضاً ؛ إلى آخر هذه الأفعال الإنسانية . ومن ناحية أخرى ، فإن فى البشر جانباً من الألوهية قد يرفع بعضهم بالفعل إلى مستوى أنصاف الآلهة ، لاسيما الأبطال الذين استطاعوا بأعمالهم الخارقة للمعتاد ، أن يصلوا إلى هذا المستوى . وعلى الرغم من هجوم "كسينوفان" Xenophanes على هذا التصور^(١) ، فإنه لم ينقرض تماماً ، وحتى لو كان قد انقرض ، فإن ما يهمننا منه هو إثبات أصله المصرى .

٣- النزعة الحيوية Animism

فى الديانة المصرية - كما سبق أن رأينا - بعض مظاهر هذه النزعة ، وقد أبان إرمان A. Erman كيف أن بعض النباتات كانت تلقى تقديساً معيناً من قدماء المصريين ، فعبادة شجرة الجميز لم تبطل أبداً فى منف ، وتمثلها الجميزة الكائنة فى جنوب معبد بتاح ، وقد كانت الإلهة حتحور Hathor طبقاً لعقيدة قديمة ، تسكن هذه الشجرة . ويظن كذلك أن إلهة ثانية كانت تستقر على بعض الأشجار الأخرى ، على حدود الصحراء ، وقد عرف الدين الرسمى للدولة الحديثة فى مصر كذلك ، طبيعة إلهية لبعض أشجار معينة فى المعبد^(٢) .

ومثل هذه النزعة الحيوية ستستمر أيضاً فى الديانة اليونانية ، حيث يمكن أن نلاحظ أشجاراً تتحول إلى بشر ، ويشرا يتحولون إلى أشجار^(٣) ، ففى الأوديسة نجد بنيلوبى Pene-lope تسأل أوديسيوس Odysseus المتنكر ، مستفهمة عن أمره بقولها : إنك لم تتبثق من شجرة سنديان أو من صخرة كما تروى الحكايات القديمة^(٤) ! . وليس هذا بالغريب على

(١) فى عبارته التى يقرر فيها أن البشر يتصورون الآلهة على هيئتهم ، ولو أن البقر فكر فى الآلهة لتصورها مثله بقراً ، انظر : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٨٢ ، وانظر أيضاً : ج . بيورى ، حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحق ، القاهرة د.ت ، ص ١٦ .

(٢) أنولاف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص ١٧٤ .

(٣) جون ستيوارت كوليس ، انتصار الشجرة ، ترجمة مروان الجابرى ومراجعة أنيس فريجة ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣ ، ص ١٠٨ وما بعدها .

(4) Homer, The Odyssey, op. cit

التصور اليونانى الذى جعل الإله زيوس يخلق الجيل البشرى البرونزى من شجرة^(١). ويدل هذا على أن الدين اليونانى ، شأنه شأن الدين المصرى ، كان قائماً فى أحد أركانه على هذه النزعة الحيوية^(٢) ، بل ربما كان هذا سائداً فى معظم ديانات الشرق القديم ؛ فمثلاً نجد أن "أوزوريس Osiris" بوصفه إلها للخضرة عند المصريين ، قد نشأ من شجرة ، نجد الحال كذلك مع "أدوناي Adonai" فى (سوريا Syria)^(٣) مثلاً ، وعند "هوميروس" كانت الطبيعة حية ومريدة فى آن ، ويستمر هذا التصور عند الفلاسفة السابقين على "سقراط" Socrates ، بعد أن يأخذ شكله الفلسفى ، فيتحول من النزعة الحيوية Animism إلى مذهب حيوية المادة^(٤) Hylozoism ، ويظهر ذلك واضحاً عند أفلاطون Plato ، خاصة فى محاوره (القوانين The Laws) حيث نجد تشريعات عجيبية سنّها الفيلسوف الكبير ، لحاكمة الأنوات والآلات التى قد تسول لها نفسها ارتكاب جرم أو اقتراف ذنب^(٥).

٤- فكرة الخلق Creation

قدمت لنا المذاهب اللاهوتية المصرية تصوراً واضحاً عن فكرة الخلق ، وقد ينطلق هذا التصور من نظرة مادية كما مر بنا فى أسطورة الإله (أتوم)^(١) وقد ينطلق من نظرة أخرى مضادة ، تخلق فى سماء المثالية ، كما هو الحال فى المذهب (المنفى) ، الذى خرج مفكروه على الناس بمذهب جديد ، جعلوا صلبه الدين ، وكسوه بإهاب التاريخ ، وردوا فيه خلق الوجود وما

(١) جون ستيورات كوليس ، انتصار الشجرة ، ص ١٠٩-١٠ .

(2) See : J. Gould, and W.L. Colb, (Editors) A Dictionary of The Social Sciences, Art. (Animism).

(٣) جون ستيورات كوليس ، انتصار الشجرة ، ص ٧٥ ، وانظر أيضاً الفصل الموسع الذى عقده "جيمس فريزر" حول الموضوع فى : جيمس فريزر ، الفصحى النهى ، أشرف على ترجمته أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ٣٢٩-٧٢ وص ٣٨٣-٤٠٥ ، ومن الطريف أنه قد عقد فى هذا الكتاب فصلاً خاصاً عن البقايا الحالية لعبادة الشجر فى أوروبا ص ٤١٥-٥٦ .

(٤) حسام محبى الدين الألوسى ، بواكير الفلسفة قبل طاليس ، ص ٢٠٩ ، وراجع مادة Hylozoism فى M. Rosenthal and P. Yudin (Editors), A Dictionary of Philosophy.

(٥) انظر تفصيل ذلك فيما ورد من قبله ص ٧٥ .

(٦) انظر ماسبق فيما ص ٩٨ ، وقارن :

احتواءه ، إلى قدرة عاقلة مدبرة أمرة ، وتمثلوا هذه القدرة العاقلة في معبودهم «بتاح» نفسه ، وأكدوا أنه أوجد نفسه بنفسه ، وأنه أبدع الكون ومعبوداته ، وناسه وحيوانه وديداته ، عن قصد منه ورغبة ، وأن سبيله إلى الخلق كان هو سبيل القلب واللسان ، أو الفكر والكلمة ، فكرة تدبرها عقله وأصدرها لسانه ، فكان من أمر الخلق ما كان ، وأكدوا أنه عن هذا السبيل، سبيل العقل واللسان - تيسر سعى الأرجل وحركات الأذرع وخلجات الأعضاء ، وصدرت الشرائع وتهيات الموارد، وتعينت العبادات ، وحق الأمان لأهل السلام ، وحق العقاب على أهل الآثام . وهكذا اتجه أهل منف (إنب حج) بفكرة الخلق والخالق في مذهبيهم ، إلى التجريد والمثالية أكثر مما اتجهوا بها إلى التجسيد والمادية ، وأوشكوا أن يرهصوا ببعض ما أكدته الكتب السماوية قبل حين نزولها ، فردوا الخلق إلى القلب واللسان ، أو الإرادة والكلام ؛ وسبقوا بذلك قول العهد الجديد : " في البدء كان الكلمة ، وكان الكلمة مع الله ، والكلمة هي الله . واقتربوا من التنزيل الحكيم : " الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون" (١) .

وربما لم تكن فكرة الخلق لتلعب مثل هذا الدور المحوري في الديانة اليونانية ، على نحو ما يرى جلبرت مورى G. Murray : فالآلهة الأوليمبية ، على العكس مما هو لدى آلهة الأمم الأخرى ، لاتدعى خلق العالم ، وإنما قصاراها أن تخضعه إخضاعا (٢) . ومع ذلك فنحن قد تلتقى في الديانة اليونانية بفكرة الخلق من مادة معينة هي الطين ، والخالق هنا هو الإله بروميشيوس (٣) ، غير أن الدين الإغريقي كان ، في سياقه العام ، لايميل إلى القول بالخلق من العدم ، بينما نجد في الفكر المصري اتجاها إلى هذا الرأي (٤) إلى جنب الفكرة الشائعة في المذاهب القديمة : والقائلة بالخلق عن طريق وسيط مادي .

وإذا كان الخلق عند هزيود قد بدأ من الخاوس أو العماء ، فإنه بهذا يردد بعض المفاهيم المصرية القديمة عن فكرة الخلق ، حيث أشارت بعض المذاهب المصرية إلى أن الفوضى كانت في البدء (٥) . كما أن فكرة (الأبيرون Apeiron) أو اللانهائى عند أناكسيمندر Anaximander ،

(١) عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وأثارها ، ص ٢٩٠-٩١ .

(2) Gilbert Murray, Five Stages of Greck Religion, New York 1954, p. 67 .

(٣) انظر : جيمس فريزر ، الفولكلور في العهد القديم ، ج ١ ، ص ٢٧ .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، والمؤلف يورد نصا من عصر الملك "ببسى" ، يصف الإله بأنه " الذى يقول ما هو كائن ويجعل غير الموجود موجودا " ، ص ١٨٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٩ .

تعود هي أيضا إلى أصول مصرية ، ففي نصوص الأهرام يخاطب الملك إله الشمس قائلا :
 إن اسمك هو اللانهاى^(١) وفي هذه النصوص نفسها ، نجد أيضا فكرة رد الخليقة إلى
 الماء^(٢)، وهي الفكرة التي ستظهر عند اليونان في مذهب طاليس .

وإذا ما تأملنا فكرة الخلق عند الفلاسفة السابقين على سقراط ، فلن نخرج بشيء ذي بال،
 لأنهم - كما هو معروف - وجهوا اهتمامهم صوب الطبيعة ، وسوف يكون علينا أن نمر مرورا
 عابرا على الفيثاغوريين ، الذين قامت فلسفتهم على فكرة أساسية ؛ هي أن العالم يقوم على
 الانسجام أو التناغم Harmony ، وهي فكرة تعود بدورها إلى أصول مصرية مستمدة من
 مفهوم (الماعت) الذي يعنى - بين مايعينه - التوازن والنظام .^(٣)

أما الذي يستحق منا وقفة هامة من مفكرى اليونان الذين اهتموا بفكرة الخلق ، فهو
 أفلاطون ، الذي تأثر بالتراث الفيثاغورى على نحو لم يتأثر به أحد مثله ، بل لقد قيل إنه ما
 هاجر من بلاده بعد موت أستاذه "سقراط" إلا بحثا عن هذا الانسجام الكونى Universal
 Harmony . ولقد وجد شيئا من هذا عند الفيثاغوريين فى إيطاليا ، إلا أنه وجد الجانب
 الأكبر منه فى مصر.^(٤)

ومع أن أفلاطون لم يرفض آلهة هوميروس صراحة ، إلا أن تلميحاته الساخرة المبتوثة فى
 محاوراته عن هذه الآلهة^(٥) ، تجعلنا نعتقد أنه لم يستفد كثيرا بتراث من سبقوه فى هذا
 الموضوع ، باستثناء سقراط والفيثاغوريين . وعلى أية حال ، فإن نظرية أفلاطون فى الخلق لم
 تتبلور تماما إلا بعد عودته من مصر ، ذلك أنه لم يعرضها علينا إلا فى محاوره (طيمائوس)
 Timaeus ، التي تعد من محاورات الطور الأخير، هي ومحاوره السوفسطائى

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .

(2) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., Pp. 39-40 .

(3) R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt op. cit., p. 43 .

(4) H. Von Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit., p. 126 .

(5) G. C. Field, The Philosophy of Plato, Oxford University Press, 2nd Edit. London
 1969, p. 109

Sophistes ورجل الدولة Politicus وفيليبوس Philebus والقوانين The Laws ، ومحاورة كريتياس Critias التي لم تتم^(١) .

وإذا كان سقراط يؤمن بفكرة الخلق إيماناً غامضاً لا تتضح لنا فيه تفاصيله النظرية^(٢)، فإن أفلاطون يتدارك هذا النقص ، ويقدم لنا في (طيمائوس) تفصيلاً لهذه النظرية ، مجمله أن للعالم روحاً ومادة ، وأن الروح هي السابقة في الوجود على المادة وهي المتحركة فيها^(٣) . وهذه الروح أو النفس الكونية لا تقتصر مهمتها على مجرد تحريك الكون ، وإنما يرجع إليها الفضل في تنظيم هذه الحركة ، وإطرادها على نحو ثابت منتظم ، ولهذا ينبغي تصور هذه النفس على أنها عاقلة ، بل أقرب إلى أن توصف بأنها عقل إلهي^(٤) ، وقد كان أفلاطون مخلصاً لنظريته المثالية العامة ؛ فجاء تفكيره الديني منسجماً مع هذه النظرة المثالية^(٥) ، وأيضاً مع تصوره للنفس الإنسانية على أنها خالدة لا يدركها الفناء ، وما الجسد إلا السكن المؤقت لها^(٦) .

وهكذا نلتقي في فلسفة أفلاطون الدينية بفكرتين أساسيتين هما: فكرة النفس الكونية وفكرة الإله الصانع ، وإذا كانت النفس الكونية هي التي تحرك العالم كما رأينا ، فإن الإله الصانع تقتصر مهمته على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكّلة ، التي سماها ، (القابل Chore)؛ وفقاً للنموذج المثالي للموجودات الطبيعية، الذي أسماها (الحي بالذات Autozoon) ذلك أن هذا الإله لا يقوم بمهمة الخلق من العدم عند أفلاطون^(٧) ، فهذه الفكرة غير موجودة لديه ، مما يجعل فكرة الصنع هي البديل لفكرة الخلق Creation . وعلى أية حال ، فإن فكرة النفس الكونية تبدو كما لو كانت غير ضرورية في ظل وجود الإله الصانع ، والعلاقة بينهما يشوبها شيء من الغموض عند أفلاطون ، إلا إذا سلمنا بأن الإله هو الذي خلق النفس الكونية

(1) J. E. Raven, Plato's Thought in the Making, Cambridge, University Press 1963, p. 225 .

(٢) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٥٢ .

(٣) انظر : أفلاطون ، طيمائوس، ص ٢٠٧ - ١٢ .

(٤) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٨ .

(5) G. C. Field, The Philosophy of Plato, op. cit., p. 107.

(6) J.E. Raven, Plato's Thought in the Making, op. cit., pP. 248 .

(٧) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٩ .

كما يبدو من النص الغامض فى محاوره (طيماسوس) ، الذى يقول : "فلما ركب كل ما بقى من هذين الجوهرين ، قسمه أرواحا تساوى الكواكب عدا ، ووزعها على الكواكب ، واحدة لكل كوكب ، وأصعد الأرواح إليها إصعاده لها على مراكب" (١) . فهل يمكن أن نستدل من هذا النص على أن الإله الصانع هو الذى نفث الروح فى الكواكب ، وبالتالي فى عناصر الكون كله؟ وإن لم تكن الإجابة بالإيجاب ، فإن هذا الإله سيكون على الأقل هو الذى وزع الأرواح على عناصر الكون وأجرامه وكواكبه .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نستطيع أن نتعرف فى نظرية أفلاطون عن الخلق ، على عناصر مصرية أصيلة غير فكرة التوازن أو الانسجام أو النظام التى أشرنا إليها سابقا ، فمع أن هناك بعض التلميحات الدينية إلى فكرة الخلق من العدم فى مصر القديمة ، إلا أن الاتجاه السائد كان هو القول بوجود مادة أولية قام الإله بخلق الكون والناس عن طريقها ، وفى هذه الحالة ، فإن عملية الخلق هنا تتساوى مع عملية الصنع أو التشكيل عند أفلاطون .

وفكرة النفس الكونية عند أفلاطون ، مستمدة هى الأخرى من التصور المصرى القائل بأن الإله روح تتخذ أشكالا مختلفة ، يمكن لها أن تقيم فى المعبد وتحل فى التمثال (٢) ، كما أن الفكرة التى أشار إليها أفلاطون فى (طيماسوس) ، من أن الطبيعة البشرية عاجزة عن تجاوز المعرفة الاحتمالية فى الأمور المتعلقة بالآلهة (٣) ، تعود هى الأخرى إلى أصل مصرى مصدره ديانة آمون Amun ، الذى أشار كهنته إلى أنه ليس فى الاستطاعة معرفة طبيعته الإلهية ، وإلى أن أحدا لايمكن أن يعرف شكله أو طبيعته المكنونة (٤) كما جاء فى نصائح (أنى Ani) : "لاتسل عن شكل الإله" (٥) ، ومثل هذا كثير فى النصوص المصرية القديمة .

(١) أفلاطون ، طيماسوس ، ص ٤١ ، ص ٢٤٣ .

(٢) محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ، بحث بمجلة كلية الآداب ، العدد (٩) المجلد (٢) مطبعة جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٣ .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٨ .

(٤) محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ، ص ٢٣ - ٢٤ ، وقارن :

R. T. R. Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit. p. 53 .

(٥) محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحية فى مصر القديمة ص ٢٤ .

وخلاصة القول أن فكرة وجود إله خالق أو صانع هو السبب المباشر وراء ظهور المخلوقات والعناصر الكونية ، هي فكرة مصرية في صميمها ، مهما أضاف إليها مفكرو اليونان من تفاصيل وأقاموا لها من مذاهب وأنساق فكرية .

٥- فكرة التوحيد والشرك

آلهة البانثيون Pantheon التي انحدرت عن (هوميروس) ، و(هزيود) ، كانت هي الأساس في ترسيخ فكرة تعدد الآلهة لدى قدماء اليونان ، وحينما تتعدد الآلهة ، فإن الأرض تصبح ممهدة أمام الوثنية Pagansim . وترتبط الوثنية كما يرى "بول تيليش" بالمكان لا بالزمان ، ففي الوثنية تتم عملية رفع لمكان معين ، إلى مستوى القيمة القصوى والجلال النهائي ، حيث يكون هناك إله معين ، مقيد بمكان معين ، بجانب - وضد الأماكن الأخرى ، ولهذا فقد لزم أن تكون الوثنية تعددية Polytheistic بالضرورة^(١) ، وهذا هو ما كانت عليه بالفعل ديانة اليونان في عصرها الباكر ، فهناك إله معين هو (زيوس) ، يرتبط بمكان معين هو قمة جبل الأولب Olympus ، مع من نونه من آلهة أخرى .

وفي ظل هذه الوثنية التعددية كان من الطبيعي أن تنشأ فكرة الصراع بين الآلهة ؛ وفي الإلياذة والأوديسة قصص عديدة لحوادث من هذا النوع بين الآلهة ، وكذلك الأمر في ثيوغينيا هزيود ، الذي يصور لنا كيف نشب الصراع بين الإله "كرونوس" وأبنائه ، مما دفعه إلى ابتلاعهم جميعاً ، باستثناء "زيوس" ، الذي نجا بحيلة من "ريا"^(٢) . ولا يصعب علينا أن نجد الأصل المصري للوثنية اليونانية ، في قولها بالتعدد وارتباطها بالمكان ، وتصويرها لصراع دائم يدور بين آلهتها ، فأسطورة "أوزوريس" تتضمن هذه الجوانب جميعاً ، وتقدم أنموذجاً حياً لها .

وتظل النزعة التعددية سائدة في الفكر الدينى اليونانى ، إلى أن تظهر بنور التوحيد على يد الفيلسوف الشاعر كسينوفان Xenophanes ، الذى قيل إنه اعتقد فى إله واحد ، كما يتضح من هجومه على آلهة هوميروس ، وسخريته منها سخرية لازعة^(٣) ، بل لقد ذهب

(1) P. Tillich, *Theology of Culture*, op. cit., Pp. 31-6, cf : D. Stewart, *Exploring The Philosophy of Religion*, op. cit., Pp. 9-19 .

(2) Hesiod, *Theogony*, In : *Hesiod and Theogonis*, op. cit.

(٣) ج. بيورى ، تاريخ حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز إسحق ، القاهرة ، دت ص ١٦ .

إلى ما هو أبعد من السخرية ، حين هدم التراث الدينى المنحدر عن هوميروس وهزئود ، فهما ينسبان إلى أساطير الآلهة كل شيء ، فيتعلم النشء عنهما ، مع أن وصفهما للآلهة مشين ، لأنهما ينسبان إليهما سائر نقائص البشر^(١) . وقد أثر عن كسينوفان قوله : "الإله الواحد الأعظم بين الآلهة والناس ، غير مشابه للفنانين فى الصورة ولا فى العقل ، إنه يرى كل شيء ويفكر فى كل شيء ويستمتع إلى كل شيء ، ويهيمن على الأشياء جميعا بدون أية صعوبة ، عن طريق الفكر الذى فى عقله ، ويبقى دائما فى نفس المكان ، فلا يتحرك على الإطلاق ، إذ ليس فيما يناسبه أن يتحرك إلى هنا أو هناك ."^(٢) وتتجلى عند كسينوفان أيضا ، الفكرة المصرية القائلة بعدم إمكانية إدراك الإله^(٣) وهى الفكرة التى أشرنا منذ قليل ، إلى أن أفلاطون قد اقتبسها وطورها فى سياق مذهبه المثالى .

وهذه النظرة التى تقترب من التوحيد الكامل ، المصحوب بدرجة من التنزيه عند كسينوفان ، ستحل محلها نظرة أخرى تتسم بالنسبية عند "هيرقليطس" ، الذى أشار إلى العلاقة بين الإنسان والإله بقوله : إن الإنسان طفل بالنسبة للإله ، أى أن علاقة الإنسان بالله تشبه علاقة الطفل بالنسبة إلى الرجل ، وإن أحكم الناس يصبح كالقرد بالقياس إلى الإله ، كما أن أجمل القرد قبيح بالنسبة للإنسان^(٤) .

ويستمر تيار التوحيد الذى أسسه كسينوفان لدى پارمينيدس Parmenides ، الذى أخذ عن كسينوفان فكرة التعبير عن الفلسفة شعرا ، فألف قصيدة ملحمية فى الطبيعة ، جمعت بين عمق التفكير المنطقى ، وحرارة التجربة الدينية ، وجمال الأسلوب^(٥) ، وهكذا تطرح المشكلة الدينية نفسها من خلال هذه القصيدة التى يقول مطلعها : "حملتى الجياد إلى أبعد مما كنت أتوق ، لأنها قادتنى إلى طريق الآلهة المجيد ، الذى يهدى المستشير بنور المعرفة إلى سائر المدن" . وما يهمنا هنا أن پارمينيدس قد أفاد من وحدانية كسينوفان هنا ؛ فلم يشر إلى آلهة بصيغة الجمع فى قصيدته ، باستثناء ربة العدالة ، ويتسق هذا مع مذهبه الميتافيزيقى

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٩٥ .

(2) Cornford, Greek Religious Thought, J.M. Dent & Sons, LTD, London 1950, p. 69.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٩٦-٧ .

(4) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit.

(٥) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٨٣ .

فى الوجود ، فالوجود عنده كل واحد ، متجانس ومتماثل وغير منقسم ، وهو ليس أكثر ولا أقل فى مكان ، عنه فى الآخر ، إن كل شىء مملوء بالوجود، أما الوجود فهو غير موجود^(١) . وتستمر هذه النظرة عند قطب آخر من أقطاب المدرسة الإيلية هو "ميليسوس" Melissus، الذى رأى أن الوجود أبدى وغير نهائى وواحد ، لأنه لو كان اثنين لأحاط أحدهما بالآخر^(٢) ، ولعل مايتعلق بالأكوهية فى هذه الآراء الميتافيزيقية للمدرسة الإيلية ، هو أن الكثرة فى هذا العالم ترتد فى النهاية ، وبالضرورة ، إلى الواحد ، وتكون من نفس طبيعته^(٣) ، وهذا مايجعل من الإيلية مدرسة موحدة فى اتجاهها العام ، اتساقا مع مبادئها الميتافيزيقية .

أما عن المفكرين الآخرين المنتمين إلى مرحلة ما قبل "سقراط" ، والمعاصرين للإيلية أو المتأخرين عنها ، فإننا نجد مزيجا شتى من الآراء الفلسفية حول طبيعة الآلهة : أواحده هي أم متعددة؟ الفيلسوف الشاعر إمبادوقليس Empadocles "لا يؤمن بإله واحد ، كما يبدو من قصيدته التى تكرر فيها ورود اسم الآلهة بصيغة الجمع ."^(٤)

أما المرحلة التى تلى هذه ، فتتقترن بالثورة الفكرية التى نهض بها السوفسطائيون ، على نحو ما سنبين فيما بعد . وبطبيعة الحال ، ليس لنا أن نتتظر من مثل هذه الثورة إيماننا فى إله واحد أو حتى فى آلهة كثيرة ، وسيكون علينا أن نتنقل إلى سقراط ، كى نلتمس مثل هذا الإيمان .

لقد قيل عن سقراط إنه هو صاحب الثورة الفكرية الشكلية الكبرى فى تاريخ الفلسفة^(٥)، وإنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، غير أن مثل هذه النظرة ليست صحيحة على طول الخط ، على نحو مايرى "بنيامين فارنتون B. Farrington" ، الذى يؤول الثورة

(1) K. Freeman, Ancilla to The Pre- Socratic Philosophers, op. cit., Pp. 43-4.

· وانظر أيضا : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٣٢ .

(2) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op.cit. p.

وانظر : أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(4) K. Freeman, Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers, op. cit., Pp. 51-68 .

(٥) كارل مانهايم ، الأيديولوجية والطوبائية (مقدمة فى علم اجتماع المعرفة) ، ترجمة عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد ، بغداد ١٩٦٨ ، ص ٦٦ .

السقراطية تؤيلا مضادا، فحواه أن سقراط لم ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كما أشيع، بل أعادها إليها، بعد أن كانت قد أوشكت أن تقر على الأرض ، فقد نبذ سقراط النظرة الطبيعية السابقة عليه منذ طاليس إلى ديموقريطس Democritus ، واستبدل بها صورة متطورة عن النظرة الدينية التي انحدرت من فيثاغورس وبارمينيدس . ومن هنا اهتم سقراط بإقناع الناس بأن عليهم أن يحيوا فوق الأرض ؛ إلى أن تعود أرواحهم إلى السماء فور موتهم^(١).

لدى سقراط أفكار هامة في فلسفة الدين سنعود إليها في غير هذا السياق ، وما يعنينا هنا هو البحث عن فكرتي التوحيد والتعدد عنده ، ونحن لانستطيع أن نجزم بانتماء سقراط لهذا المذهب أو ذلك ، لأنه كثيرا ما كان يتكلم عن الآلهة - خلال معظم أحاديثه مع محاوريه- بصيغة الجمع ؛ هذا إلى جانب روحانيته وتقواه ، التي جعلته كما يلاحظ أصدقائه حريصا على عدم الاستخفاف باسم أى إله من الآلهة ، وإذا ما كان مضطرا إلى مثل هذا الاستخفاف، كأن يقسم باسم الآلهة في أمر لا يثق بصحته ، فإنه لم يكن يقسم باسم "زيوس" ؛ بل باسم الآلهة المصرية^(٢). والحق أن مانجده عند سقراط إجمالا ، هو حالة من الورع والاحترام الفائق للآلهة ، وعدم الرغبة في التجديف بها .

وإذا ما انتقلنا من سقراط إلى أفلاطون ، فإننا لا نلقى جوابا شافيا عما إذا كان الإله واحدا أم كثيرا ، ويبدو أن أفلاطون يصل في هذا الصدد إلى نتيجة كالنتيجة التي وصل إليها من قبل جورجياس Gorgias ، ذلك أننا نراه يقول في «طيماوس» إن الكشف عن صانع لهذا العالم ، يحتاج إلى بحث شديد ، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته ، فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع^(٣) . غير أننا إذا ما استعنا بملكة الاستنباط أو التخمين ، نستطيع أن نحسب أن أفلاطون من الموحدين ، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ توحيده بمعنى مطابق للتوحيد الذي كان موجودا عند أخصائيه مثلا ، على الرغم مما يمكن أن نلاحظه من أرومة فلسفية واحدة تجمع بين التوحيدين ؛ فإذا كان هناك إله واحد في فلسفة أفلاطون ، فهذا الإله الواحد ليس شيئا آخر غير مثال الخير .

(١) بنيامين فارينتون، العلم الإغريقي ، ج١ ، ص ١٠٥-٦ .

(٢) كورا ميسون ، سقراط ، الرجل الذي جرد على السؤال ، ترجمة محمود محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٣٢-٣ .

(٣) أفلاطون ، طيماوس ، ٢٨ ب .

يشبه أفلاطون في فلسفته الله بمثال الخير ، ويستعين بالشمس في صياغة هذا التشبيه ، فالشمس إله موجود في السماء ، وهي علة رؤيتنا للمحسوسات التي تضيئها بنورها ، والشمس Helios بوصفها إلها ، هي ابن الخير ، وصلة هذا الابن في العالم المرئي بالبصر والمرئيات ، كصلة الخير في العالم المعقول بالعقل والمعقولات (١) ، فإذا كانت الشمس إلها ، فمن الطبيعي أن يكون الخير ، وهو الأب ، الإله الأول . حقا ، لم ينص أفلاطون على التوحيد بين مثال الخير وبين الإله ، ولكن لا مناص لنا بالضرورة من هذا الاستنتاج (٢) .

إن حديث أفلاطون عن إله الشمس في هذا السياق، حديث مصري المصدر ، فإله الشمس (رع) ، كان هو الإله الأشهر في اللاهوت المصري طوال أحقابه التاريخية ، ولم يشتهر بلد آخر بتأليه الشمس ، أو باعتبارها مظهرا لقوة الإله في مراحل لاحقة ، مثل مصر . بل إن و.ج. بيرى ، عندما أراد أن يميز الحضارة المصرية بوصفها الأصل الذي انبثقت عنه مظاهر الحضارات الأخرى في أنحاء العالم ، أسماها "حضارة الشمس" ، وأسمى المصريين "أبناء الشمس" ، فهم الذين نشروا هذه العبادة في أرجاء المعمورة ، كما يوضح هذا في كتابه "أبناء الشمس" (٣) .

وإذا كان أفلاطون قد ذكر إله الشمس في معرض التشبيه ليس إلا، فإن هذا هو تقريبا ما فعله أختاتون في نشيد التوحيد ، قبل أفلاطون بنحو ألف عام ، حين مثل للإله الواحد "أتون" بقرص الشمس . ، وإذا كان الإله الواحد الحقيقي عند أفلاطون هو الخير ، فإن هذا أيضا ليس يبعد عن التصور المصري ، كما يبدو من بعض النصوص المصرية التي تشير إلى أن الإله لم يخلق الشر، ولم يأمر الناس به ، بل لقد تهاهم عن اقترافه ، ولكن الناس هم الذين زاغت قلوبهم ، وأوعزت إليهم بالتكبر عن طريق الخير (٤) .

وفضلا عن هذا التشابه الظاهر في الأفكار ، فإن في رحلة أفلاطون إلى مصر وزيارته لكهنة (أونو) بالذات ، حيث يوجد مهد المذهب الشمسي ، لقريئة ساطعة على أنه قد وجد في

(١) أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي ، العدد ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت. ، ص ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(3) W. J. Perry, The Children of The Sun, op. cit., Chapter (1) .

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ص ٢٠٦ ، وقارن أيضا : جون واسون ، مصر ، في : ما قبل الفلسفة ، فرانكفورت وآخرين ، ص ١٢٧ .

المعبد المصرى ، بأناشيده ، وطقوسه ، وكهانه الحكماء تجسيدا حيا ، كما يقول شون در شتاين ، للقوة الميتافيزيقية ^(١) . وحديث أفلاطون عن مصر لا ينقطع ، بل هو يستمر فى ثلاثية "طيماوس Timaeus" وأقريطون Crito وهيرموقراطيس Hermocrates ^(٢) .

ولا يقتصر تأثير مصر فى أفلاطون على فكرة الإله الواحد فحسب ، بل إننا سنلمس آثارا أخرى لاتقل أهمية فى سياق هذا البحث ، سواء أكان هذا فى الدين ، أو فى الأخلاق ، أو فى الفن .

٦- الحقيقة والإلهام :

كان الدين يلعب دورا عظيما فى حياة اليونانيين ، فهم يذكرون الآلهة فى كل وقت ، ويستترشدون بها فى كل عمل ، ويقدمون لها القرابين لترضى فى كل مناسبة ، وينصبون لها التماثيل ، ويطلبون من العرافين سؤال الآلهة عن المستقبل ، ويقيمون الأعياد المختلفة فى المعابد والميادين ، وبلغ الأمر بهم أن اتخذوا المعابد داخل البيوت ، وعلى هذا جرت تقاليدهم ^(٣) . صحيح أن عبادة الآلهة عندهم لم تتطلب قيام طبقة من الكهنة بالمعنى الموجود فى الدين المصرى ، لأن الكهنة فى الدين المصرى كانوا أقرب إلى الموظفين الذين يُنتخبون سنويا للقيام بفروض ومهام معينة ، وكان اليونانى يقدم القرابين ويصلى للآلهة بصورة مباشرة ، دون واسطة أو شفيع ، وله مع هذا أن يستشير عرافا أو رائيا كما كان يحدث فى معبد أبولو فى دلفى مثلا ^(٤) . وهذا هو ما يهمنى هنا ، حيث أن استلهام الحقيقة من الآلهة ، فيما يتعلق بالمستقبل ، يؤدى بنا ، ولو بطريق غير مباشر ، إلى القول بالمصدر الإلهى للحقيقة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يثبت مبدأ الإلهام Inspiration أو الوحي Revelation ، فنكون بذلك قد اقتربنا كثيرا من المذهب الحدسى Intuitionism فى المعرفة ، كما تقترب أيضا من المذهب القائل بأن الله هو مصدر المعرفة ، وملامع هذا المذهب وعناصره ماثورة فى آراء الفلاسفة اليونانيين منذ البداية وحتى عصر أفلاطون ، حيث نجد

(1) H. Von. Der Steinen, Plato in Egypt, op. cit. p. 122 .

(2) Ibid. p. 118 .

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، ص ١٣٦ .

(٤) تشارلز ألكسندر روبنسون ، أثينا فى عهد بركليس ، ترجمة أنيس فريجة ، مكتبة لبنان ، بالاشتراك

مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٩٦-٧ .

هيراقليطس يشير إلى أنه عرف اللوجوس Logos ، أو القانون الأسمى المتمثل في العقل أو في الكلمة ، عن طريق الإلهام ، وهو بذلك يوافق على ماذهب إليه كهنة (دلفي) ، من أنهم كانوا يتصلون بالآلهة ويعرفون الحاضر والمستقبل عن طريق الوحي ؛ ولاعجب في ذلك ؛ إذ أن هيراقليطس كان كاهنا مثلهم في معبد أرتميس Artemis ، ويبدو أنه ظل مخلصا لنشأته الأولى، فهو يقول إن الإله في دلفي لا يصرح بل يرمز^(١) ، ويقول في موضع آخر : إن الكاهنة تنطق بالحق بفضل الوحي الإلهي^(٢).

وتظهر هذه الفكرة مرة أخرى عند بارمنيدس ، الذي يبين لنا في قصيدته الفلسفية الباحثة عن الحقيقة ، كيف أن العذارى من بنات الشمس هن اللاتي قدن عربتة وأرشدنه إلى طريق العدالة^(٣). أما إمبدوقليس Empedocles ، فيناجي هو أيضا الآلهة في قصيدته المشابهة ويستلهمها الحقيقة ، كما يتوسل إلى ربة الشعر أن تلهمه^(٤) بعض ما لم يجده من الحق . وتظهر هذه الفكرة أيضا عند ثيكوديدس Thucydides الذي آمن بفكرة النبوءات Oracles ؛ أو المعجزات ، التي ارتبطت بالعرافة التي كان يمارسها كهنة الإغريق^(٥) . ولم يكن سقراط بعيدا عن الإيمان بهذه الفكرة ، وهو الذي ثار ضد الواقعية السوفسطائية ؛ مما جعل البعض يرى في فكره إنجازا ميتافيزيقيا^(٦) من الدرجة الأولى ، بل يبدو أن سقراط قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه سابقوه في الإيمان بهذه الفكرة ؛ فقد ذكر أفلاطون وكسينوفون Xenophon وديوجين لايرتوس Diogenes Laertius ؛ أن سقراط كان لديه جنى Daimon يحمل إليه دائما إشارة تبعثها إليه الآلهة ، لتحديه إلى الخير والصواب في كل الأمور ، وأنه كان في كل حياته وحتى يوم إعدامه ، يتبع ما تمليه عليه هذه الإشارة الإلهية^(٧).

(1) K. Freeman, Ancilla to the Pre-socratic Philosophers, op. cit. p. 31.

ونص العبارة في الترجمة الإنجليزية هو :

"The Lord Whose Oracle is that at Delphi Neither Speaks nor Conceals but indicates".

(٢) أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٠٤ وانظر أيضا :

K. Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p. 31 .

(3) Ibid, p. 41, 42.

(4) Ibid, p. 51.

(5) F. M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 141 .

(٦) بنيامين فاربتن ، العلم الإغريقي ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

(٧) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٥٤

أما عند أفلاطون ، فالأمر أوضح كثيرا ، فقد عني بموضوع المعرفة فى محاورات عدة ، وحاول أن يبين أنواعها المختلفة ، ويرتبها درجات ، حسب قيمتها فى الكشف عن الحقيقة^(١). وهو يفرق فى محاوره ثياتيتوس Theaetetus بين المعرفة الحسية والمعرفة الفلسفية^(٢) ، وينتهى إلى أن المعرفة الحسية لا يمكن أن تؤدى إلى المعرفة اليقينية التى تدرك الوجود ، كما أنها لا تفسر لنا كيف تختلف الأحكام ، فىكون منها الخاطيء والصادق^(٣) ، فهى - وإن كانت مطلوبة فى الحياة العملية - إلا أنها لا تكفى لتفسير الحقيقة القصوى^(٤)؛ فهذه الحقيقة لا تتم إلا بشيء من الكشف أو الرؤية ، فهى تظهر فى النفس كما ينبثق الضوء من الظلمة^(٥) . ويقترب أفلاطون هنا كثيرا ، وفى هذا التشبيه بالذات ، من فكرة الإلهام أو الوحي الإلهى ، بل إنه ليعترف فى محاوره فايدروس Phaedrus بأنه من المؤكد أن هناك شيئا ما ، له قدرة على التنبؤ ، وأن هذا الشيء هو النفس^(٦) . ويعترف فى المحاوره نفسها بحقيقة الإلهام ، (أو الهوس) الذى امتازت به كاهنات معبد ديوونا ، وعرافة دلفى ، أو السبيل Sibyl ، التى تتلقى الوحي من الآلهة ، وهكذا يكون الوحي الصادر عن الآلهة أسمى من حكمة البشر، كما يذكر أفلاطون^(٧) .

ليس مذكرونا سوى غيض من فيض ، فأفلاطون يتحدث كثيرا عن فكرة الإلهام والنبوءة والمعرفة الحدسية المستمدة من الإلهام . وعلى أية حال ، فإن تصور أفلاطون من الألوهية خاص إلى حد كبير ، لأنه كان حريصا حين يتحدث عن ذلك الموضوع ، على أن لا يتطرق إلى طبيعة الإله^(٨) ، وإن كان يقر بوجوده .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٢) أفلاطون ، ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمى مطر ، ص

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٨٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٨٢-٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٦) أفلاطون ، فايدروس ، أو عن الجمال ، ترجمة أميرة حلمى مطر ، دار المعارف ، ط ١ ، القاهرة ،

١٩٦٩ ، ص ٣٦٣ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٦٦ وما بعدها .

(٨) أرف جيجون ، المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، دار النهضة العربية ،

القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ٣١٥ .

ولكن ما يهمنا هنا فى المقام الأول ، هو أنه عترف بقيمة الوحي أو الإلهام مصدرا للمعرفة، كما قال بعض سابقاته ، وهذه الفكرة مستقاة من الفكر المصرى القديم كما يمكن أن تبين لنا بعض النصوص الدينية المصرية ؛ وقد لاحظ سيجفريد مورينز كيف أن الديانة المصرية تحتوى على ظواهر يمكن تسميتها إحياءات أو إلهامات Revelations^(١) ، مع أن هذه الإلهامات فى نظره نادرة ، وتوصف بصياغة أدبية Literary Idiom ولكنها مع هذا تتصف بالقوة المادية الشديدة التى تكفى لتجعل منها واقعا محسوسا . ويشير مورينز أيضا ، إلى ماورد فى بعض القصص المصرية من حوار بين الإنسان والرب ، غير أنه يصف الإلهام الكامن وراء هذه الحبكة ، بأنه إلهام أدبى أكثر من كونه تعبيراً عن الإيمان^(٢) . وحتى حينما يتعرض لقصة الحلم الذى رآه تحوتمس الرابع ملهما إياه العناية بأبى الهول ، فإنه لا يجد أن ظاهرة الإلهام هنا تتسم بالوضوح ، ولا يرى لها أى دور خلاق فى هيكل العقائد الدينية^(٣) .

إن مثل هذه النتائج التى توصل إليها مورينز ، لاتجسد الحقيقة بأكثر مما تجسدها نتائج بحوث برستيد ، الذى أشار إلى أن المصرى كان يعتقد فى وحي الإله الكامن فى قلوب كل الناس^(٤) . والنصوص المصرية نفسها تؤكد ما وصل إليه برستيد ، كما تدلنا على هذا النبوءات المصرية المتعددة ، التى ارتبطت ببعض الكهان والمتنبئين والعرافين ، ولعل أشهرهم هو أمنحتب بن حابو الذى كان يسمى نفسه بشير الإله^(٥) . ويطول بنا المقام لو استعرضنا النصوص الغزيرة التى تدل على أن الإلهام أو الوحي الإلهى ، كان مرتبطا بالإدراك والمعرفة عند المصريين .

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, Methuen and Co., LTD, Trans. By : A.E. Keep, London, 1973, pp. 31-32.

(2) Ibid, p. 32.

وانظر أيضا : جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص ١٦٢-١٦٩ ، حيث نجد ترجمة كاملة لقصة "النبوءة" المصرية . ويقول لوفيفر فى تقديمه لترجمة القصة إنها اتخذت صورة النبوءة ، وإن الحاضر والمستقبل قد اختلطا أمام عيني المتنبئ فى هذه القصة .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, p. 33.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٥٦ .

(٥) كريستيان سيروش نويلكور ، توت عنخ آمون ، ص ١١٩ ، وهناك تفاصيل أخرى حول هذا الموضوع فى: فليكوفسكى ، ص ١١٥ . وما بعدها ، حيث يعقد مقارنة مهمة بين العراف المصرى أمنحتب بن حابو من جهة ، والعراف اليونانى تيريسياس Tiresias ، من جهة أخرى

٧- العناية الإلهية :

إذا كان الإله موجودا ، وإذا طبيعة واحدة ، وهو المصدر الأساسى للمعرفة عن طريق الإلهام، فكيف كانت علاقته بالبشر ؟ بمعنى أصح : هل كانت فكرة العناية الإلهية معروفة لدى اليونان ؟

نستطيع أن نجيب بالإيجاب على مثل هذا السؤال ونحن مطمئنون . ذلك أن هذه الفكرة قد كانت موجودة منذ عصر سحيق فى تأملات الشعراء والفلاسفة ، وفى أنشودة أو ترتيلة Hymn يتهدج بها بين يدي زيوس الشاعر تيرياندر Terpander فى القرن السابع ق.م. يقول: "يا مبدأ كل شيء ويا قائد الجميع"^(١) "ويجىء ثيوجنس Theognis بعده بقرن ، فيذكر أنه ما من إنسان يمكن أن يكون سببا لما يحل به من نعمة أو من نقمة ، فكلتاها هبة من الآلهة ، ولا يوجد إنسان يمكن أن يعلم ما إذا كان عمله سيصير إلى خير أم إلى شر ، ذلك أن من يبحث عن الخير ، غالبا ما يجد الأذى ، فى حين أن من يبحث عن الأذى يجد الخير . وثيوجنس لا يكتفى بذلك، بل إنه يسلب الإنسان أية قدرة على المعرفة ، فالأفكار الإنسانية عنده تافهة ، والآلهة فقط هى التى تستطيع أن تتمثل الأشياء جميعا بعقولها ، والنتيجة الطبيعية لهذا ، هى أن الإنسان لا يملك إلا أن يصلى للآلهة لأنها هى التى تملك السلطان ، والإنسان بدونها لا يملك نفعا ولا ضرا"^(٢) . وهذه الأفكار تؤكد فكرة العناية الإلهية ، إلى الحد الذى تجعل معه الإنسان يعتمد على الآلهة اعتمادا كليا. وقد وردت أفكار من هذا القبيل لدى أرخيلوخوس Archilochus الذى عاش فى القرن السابع ق.م ، فنظر إلى زيوس على أنه سيد السماء الذى يرفعى الحق"^(٣) ، ويعدده أكد سيمونيديس Simonides أيضا ، أن الإنسان عاجز عن معرفة المصير ، لأن مصير كل شيء بيد زيوس ، والحكمة طبقا لهذا الرأى ، تصبح خارج النطاق البشرى"^(٤).

وإذا ما تجاوزنا التأملات التى وردت لدى المفكرين والشعراء الذين مهدوا لظهور الفلسفة بمعناها الضيق . فلسوف نستطيع أن نجد لدى كثير من الفلاسفة ، استمرارا لتأكيد فكرة

(1) F.M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 30.

(2) Theognis, Elegies, in : Hesiod and Theognis, op. cit.

(3) F.M. Cornford , Greek Religious Thought, op. cit. p. 37.

(4) Loc. Cit.

العناية الإلهية ؛ فعند كسينوفان مثلا ، نجد أن الله يرى كل شيء ويفكر فى كل شيء ويستمتع إلى كل شيء ، وبدون أية صعوبة ؛ يهيمن على الأشياء جميعا ؛ بالفكر الذى فى عقله^(١) .

وتتبلور فكرة العناية بصورة أوضح لدى سقراط ، الذى كان يؤمن بعلّة عاقلة تدخلت فى تكوين المخلوقات ، كما كان يؤكد أن ما يحدث فى الكون والحياة الإنسانية ، إنما هو من تدبير العناية الإلهية . ويبين لنا كسينوفون ، كيف أن سقراط أخذ يناقش أريستوديموس - Aris-todemus ، الذى قتله البرق وهو يستعد للإقلاع فى حملة حربية^(٢) ، من أجل أن يقنعه بوجود الآلهة ووجوب تقديسها ، فدعاه أن ينظر إلى المخلوقات الحية ذات الإحساس ، لكى يتبين له أنها لايمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة ، ولايمكن أن تكون ناشئة عن المادة وحدها ؛ وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم ، ويكفى أن ننظر إلى الجسم البشرى ، لنذكر كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على أكمل وجه، مما يثبت أنها موضع عناية إلهية سامية . إن العناية الإلهية إذن ، تمتد لتكلاً حياة البشر حتى بعد خلقهم ، ومن هنا كانت عبادة الآلهة وتقديسها ، فريضة عليهم^(٣) .

وفكرة العناية الإلهية موجودة عند أفلاطون بصورة ملموسة ، فقد آمن بوجود الله ، وأقر صلته بالعالم وعنايته به على أسس فلسفية ، وأوجب وجود الدين فى الدولة ، وأمر باتباع تعاليمه ، وإقامة الشعائر واحترامها^(٤) ، ولم تكذ تظل محاورة من محاوراته من الحديث عن الله ، ويمكن أن نستخلص صفات الله من مختلف المحاورات ؛ فنقول أنه عظيم موجود دائم الوجود ، وهو أصل جميع الآلهة ، خيرٌ ، ومريد ، وصانع ، وهو أشرف علّة ، وفعله بالعقل والتدبير والقضاء^(٥) ، أى أنه باختصار لم يصنع العالم فحسب ، بل أداره ودبر نظامه وعنى به .

وإذا ما عدنا الآن إلى الدين المصرى القديم ، فإننا سنجد أن فكرة العناية الإلهية تمثل ركنا هاما فى العقائد المصرية . وإذا ما ضربنا مثلا بالإله الشعبى أوزيريس ، وجدنا مصداقا لهذا ، حيث يقول نص من الدولة الحديثة عن أوزيريس : يجرى النيل من عرق أصابع يديه ،

(١) Ibid, p. 87.

(٢) انظر مادة : (أريستوديموس) فى : أمين سلامة ، معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية .

(٣) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ١٥٤ .

(٤) أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، ص ١٢٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

ويهب الناس الحياة من أنفاسه (١) غير أن هذه الفكرة لم تلخذ شكلها الفكرى الناضج إلا على يد أختاتون . نعم لقد كانت هناك إرهابات سابقة ، كما وجدنا فى ديانة أوزوريس ، وكما هو موجود فى ديانة أمون ، الذى صورته المفكرون اللاهوتيون على أنه "فرد مطلق خفى ، ولكنه حُفاظ لكل شيء" ، وحالاً فى كل شيء ، موجود فى كل الوجود ، فهو رب الكائنات الباقى فى كل شيء (٢) ، غير أن فكرة العناية الإلهية عند أختاتون ، قد وصلت إلى نطاق عالمى ، خارجة بهذا عن نطاق الإقليمية الضيق ، حيث نادى بإله رحيم فى كل أمره ، محبوب فى كل أمره ، تنبسط آلاؤه بانتشار أشعته فى أقطار الدنيا بأسرها ، دون تفرقة فيها بين أبيض وأسود (٣) .

هذه هى أهم الأفكار والقيم الدينية التى كان للمصريين فيها فضل السبق والريادة ، ولايعنى ذلك أننا استقصينا كل مايمكن أن تحويه الأفكار الدينية من عناصر فلسفية ، بل حاولنا أن نبرز أهم العناصر الدالة ، وإن كان قد تبقى شيء ذو أهمية فيما يتعلق بالقيم الدينية ، كعقيدة الحياة الأخرى وخلود النفس مثلاً ، فما هذا إلا لأننا قد رأينا أنه أقرب إلى الفلسفة الخلقية منه إلى فلسفة الدين ، مادام الإيمان بخلود النفس كما يقول الأخلاقيون يشكل ركيزة أخلاقية من أهم ركائز الأخلاق ، بل ويؤدى إليها ، كما يرى بعض المفكرين (٤) . وعلى أية حال ، فإننا سوف نعرض لهذه الفكرة مع غيرها من الأفكار ، فى سياقها ، خلال الفصل التالى .

(١) أنولف إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ص-٥

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص-٢٠٦

(٣) المرجع السابق ، ص-٣١١ وراجع النص كاملاً فى كتاب عبد المنعم أبو بكر عن أختاتون

(4) Sir Leslie Stephen, an Agnostic's Apology, Watts and Co . London, Second Impression , 1937. p 75

الفصل الثانى القيم الأخلاقية

"أقم العدل لرب العدل"

(نص مصرى قديم)

أولاً : الأصول المصرية - (أخلاق العدل من دين الاعتدال) :

تخبرنا سيجفريد مورينز S. Morenz فى كتابة الرائع العميق (الديانة المصرية) ، أن أفضل تبرير لدراسة هذه الديانة يكمن فى كونها الركيزة الأساسية التى قامت عليها الحضارة المصرية^(١)، وعلى هذا تكون دراستنا للديانة المصرية فى الفصل السابق ، بمثابة تمهيد طبيعى للدراسة التى نحن بصددتها الآن عن الأخلاق .

ولسنا نريد أن نفيض فى بيان صلة الدين المصرى بالأخلاق ، نظراً لما هو معلوم من وجود صلة قوية بين الدين على إطلاقه ، والأخلاق على إطلاقها ، ففى الأديان الراقية يزداد الوجه الأخلاقى أهمية ، وينظر إلى الإله على أنه مصدر للقيم العليا . وتحض هذه الأديان على تحقيق الحياة المثالية^(٢) . ولم يكن الدين المصرى بحال بعيداً عن هذا المستوى الراقى ، بل لقد كان هو نفسه مصدر المثل الخلقية العليا كما تجسدت فى "الماعت" (أى العدل أو الصدق أو الحقيقة) خاصة بعد أن قطع الفكر المصرى شوطاً بعيداً فى التخلص من سيطرة الطبيعة على فكره الدينى ، واستطاع أن يدرك سر كثير من الظواهر التى كانت مجهولة لديه ، مما أدى بتصوير الله ، على أنه قوة ، إلى التراجع ليفسح الطريق لتصوير جديد عن الله بوصفه مصدراً للقيم ، أو بوصفه الكائن الذى تتمثل فيه كل القيم^(٣).

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, Trans. by Ann E. Keep, Methuen & Co. L.T.D. London, 1973, p. 6.

(٢) موريس جنزيرج ، علم الاجتماع ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة مهدى علام ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (١٢٨) ، دار سعد مصر ، القاهرة ، د ت ، ص ٢٤٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .

لقد ترك الدين المصرى بصماته الواضحة على مظاهر الفكر المصرى القديم من فن^(١) وعلم^(٢) وإنسانيات ، مثل علم فقه اللغة Philology والفلسفة Philosophy وغيرهما . فنحن نجد مثلا أن الفلسفة المصرية قد بدت مرتبطة بالدين ، إلى الحد الذى جعل مورينز يعتبرها جزءا لا يتجزأ من التفكير الدينى ، لأننا لا نتحدث عادة - فى رأيه - عن الفلسفة المصرية ، بنفس الطريقة التى نتحدث بها عن الفلسفة اليونانية ، أو حتى الهندية ؛ مع اعترافه فى الوقت نفسه ، بأن العقلية المصرية خلقت وسيطا لغويا A Linguistic Medium مكنها من صياغة العبارات الفلسفية Philosophical Statements^(٣) . وربما كانت ملاحظة مورينز هذه صائبة فيما يتعلق بالمرحلة الباكرة من تاريخ الفكر المصرى ، تلك المرحلة التى طلع علينا فيها أول بحث فلسفى فى العالم متمثلا فى المذهب المنفى^(٤) ، أى مذهب الإله "بتاح" ، الذى فسر العالم عن طريق الخلق بالكلمة أو اللسان ، بدما من فكرة خطرت فى القلب (العقل) ، ويبدو فى هذا المذهب أساس دينى واضح لا يمكن إنكاره أو تجاهله ، على الرغم من طابعه الفلسفى ، وميله الظاهر إلى التجريد العقلى فى وصف عملية الخلق ، بشكل يكاد يتطابق مع ما جاءت به الأديان السماوية فيما بعد^(٥) ، إلى الحد الذى يمكن أن نقول فيه ونحن مطمئنون : إن ذلك مصدر لهذا .

غير أن ملاحظة "مورينز" هذه لاتصدق على سائر مراحل التاريخ الفكرى لمصر القديمة ، ولا تنطبق على بعض الاتجاهات الفكرية التى خرجت عن إهاب الدين ، لتتطرق من أساس إنسانى خالص ، سواء أكان هذا الأساس متمثلا فى الضمير Conscience أو فى الشك الأخلاقى Moral Scepticism أو غير هذين من مظاهر الحياة العقلية المستقلة عن الدين .

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit. p. 6.

(2) Ibid, Pp. 7-9.

(3) Ibid, p 10.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ حيث يصف برستيد هذا المذهب بأنه أول بحث فلسفى وصل إلينا من العالم القديم ، وينضم إليه فى هذا الرأى عالم المصرىات الألمانى الكبير كورت زيتيه K.H. Sethe (١٨٦٩-١٩٣٤م) ، وكذلك عالم المصرىات "جون ويلسون J. Wilson" ، انظر : جون ويلسون ، مصر ، فى . ما قبل الفلسفة ، هنرى فرانكفورت وآخرون ، ص ٧١-٧٢ ، حيث يقول : إن هذا المذهب انصرف إلى أقصى ما استطاع المصرى أن ينصرف ، نحو خلية توصف بمصطلحات فلسفية ، فهى فكرة انبثقت فى قلب أحد الآلهة ، وقول أمر ، حول الفكرة إلى الحقيقة .

(٥) عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وأثارها ، ٢٩١ .

وعلى أية حال ، فإن "مورينز" لا يصر على رأيه بشكل حاسم ، لاسيما حين يتصدى لدرس الأخلاق المصرية في صلتها بالدين ، فهو يقر بأن الورع والطقوس Ritual هما جسد الدين المصرى وهما دماؤه^(١) . غير أن مورينز ، يعضى إلى أبعد من هذا فى بحثه عن الأسس الدينية للسلوك فى مصر القديمة ، منطلقا من فرضية محايدة ، يسلم فيها بأن علم الأخلاق ليس مطابقا فى هويته للدين ، فهو أكثر من الدين وأقل منه فى الوقت نفسه . إنه يكمن خلف جوهر العادات والتقاليد . ومن هذا المنطلق ؛ فإن "مورينز" يصل إلى أن فلسفة الأخلاق المصرية تشمل أمورا لا نستطيع أن نعزوها دائما إلى الدين^(٢) . وهذا هو ما جعله يقرر أن الفلسفة المصرية لم تقف عند مجرد تقديم المتطلبات اللغوية The Linguistic Prerequisites للفكر الفلسفى ، من خلال التكوين الأساسى للغة المصرية ، الذى يفرق بين ماهو موجود وماهو غير موجود^(٣) That which is, and that which is not ، فقد قدمت الفلسفة المصرية أيضا أساليب فلسفية تتسم بالأصالة الفكرية^(٤) فى طرح المشكلات . والأمثلة على هذا كثيرة كما يلاحظ "مورينز" ، الذى يعود فى مواطن أخرى فيجئ إلى ترسيخ الفكرة الشائعة المطروحة القائلة بارتباط الفكر الفلسفى المصرى بالدين ، بشكل يجعله مجرد محصلة له على طول الخط ، فهو لم يتحرر من أسرته قط^(٥) . وكأن "مورينز" قد اعتبر الأمثلة التى لمسها بنفسه شاهدة على استقلال الفكر المصرى عن الدين فى بعض المراحل ، ليست إلا استثناء يؤكد القاعدة ، دون أن ينفيها أو يلغيها إلغاء تاما .

وما نريد أن نخلص إليه هنا ، هو أن الفلسفة المصرية القديمة – والفلسفة الخلقية من بينها – نشأت فى الحقيقة تحت مظلة الدين وخرجت من عباة ، ولكن هذه النشأة الدينية ليست مبررا على الإطلاق لوسم الفلسفة المصرية بسمة دينية أو كهنوتية Theological جامعة مانعة ، ذلك أن نصوصا كثيرة ، سنورد بعضها بعد قليل ، استطاعت أن تقلت من أسر الدين، لتصطبغ بالصبغة الإنسانية العقلية الخالصة .

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 110.

(2) Loc. Cit.

(٣) راجع ما سبق أن كتبناه عن نظريات الخلق المصرية ص ٩٨ ، من هذا الكتاب .

(4) Ibid, p. 10.

(5) Ibid, p. 11 .

وربما كان الأثر الأعظم للدين المصرى على الفلسفة الخلقية المصرية ، قائما فى الروح الفكرية العامة ، وليس فى الصيغة الكهنوتية الجامدة . لقد رأينا فى الفصل السابق كيف أن الروح العامة السائدة فى الدين المصرى كانت هى روح الاعتدال أو التوسط ، أو المحافظة على المستويات ، بحيث لا يطفئ أحدها على الآخر وينحرف بها إلى تطرف فكرى أو روحى لا ينسجم مع الشخصية المصرية ، التى تنفر من كل ما هو غالى فى الدين وفى الفكر على السواء .

انتقلت هذه الروح من الدين إلى الأخلاق ، فتحول الاعتدال فى الدين ، إلى عدل فى الأخلاق. صحيح أن العدل فى الفلسفة الخلقية المصرية يعود بجنوره إلى الدين ، لأن "الماعت" - وهى الإلهة التى تجسد العدل - كانت ابنة الإله رع Re^(١) . ولكن المعنى الفلسفى "الماعت" لم يظل كما هو على نشأته الأولى ، بل تطور واتسع حتى أمكن له فى النهاية أن يكتسب استقلالاً نسبياً عن الدين . ونظرا للأهمية البالغة التى تمثلها "الماعت" فى الفلسفة الخلقية المصرية ، بوصفها معبرة عن اتصال الاعتدال الدينى بالعدل الأخلاقى ، فسوف نقف وقفة ، نرصد فيها نشأة مفهوم "الماعت" وتطوره فى الفكر الخلقى المصرى .

الماعت والعدل الأخلاقى :

تعود فكرة "الماعت" ، إلى أصول دينية ، فالإلهة ماعت كما أشرنا ، كانت ابنة للإله الشمسى "رع" ، ولو أن الأمر وقف عند هذا الحد ، لكانت "الماعت" مجرد كيان إلهى فى نسق لاهوتى ، على شاكلة التاسوع ، أو الثامون ، ولأصبحت مشابهة بذلك للإلهات اللوائى نجدهن فى الأساق اللاهوتية ، مثل "تفنوت Tefnut" و"نوت Nut" فى تاسوع هليوبوليس . غير أن الأمر مع "ماعت" يختلف كثيرا ، إذ أن اللاهوت المصرى القديم ينص على أن "ماعت" لم تكن مجرد ابنة لرع ، بل كانت غذاءه وشرابه^(٢) . وفى هذه المعادلة الرمزية التى تمثل الإله وهو يتغذى على العدل والحق ، تكمن الخصيصة الخلقية الأساسية فى الديانة المصرية ،

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٦٠ وما بعدها . حيث يرد المؤلف الفلسفة الخلقية المصرية القائمة على مبدأ العدل المتمثل فى "ماعت" ، إلى الديانة الشمسية المتمثلة فى رع . وإذا كان لأوزيريس مكان فى أخلاق العدل المصرية ، فهو مكان طارىء نشأ فيما بعد ، حسبما يرى برستيد .

(2) M. Lurkar, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., Art. "Ma' at".

بشكل يجعلنا نقول : إذا كانت الأخلاق المصرية دينية ، فالدين المصرى كان - وبشكل أشد- أخلاقيا .

إن المشكلة الأساسية التي تواجهنا ، بادئ ذي بدء ، هي تحديد المعنى أو المضمون المحدد للماعت : أمضمون خلقى هو فى الأساس ؟ أم مضمون دينى ؟ أم تراه يقوم على دلالات ميتافيزيقية معينة تشمل الدين والأخلاق كليهما ؟

والحق ، أننا لانجد إجابة متفقا عليها من جمهرة الباحثين فى علم المصريات ، وإن كانوا فى معظمهم يميلون إلى الجمع بين هذه المعانى ، فتصبح "الماعت" حينئذ ممثلة للنظام Order والتوازن أو الانسجام Balance فى الكون^(١) Universe ، وفى هذا تكمن الدلالة الميتافيزيقية لها ، كما أنها تمثل أيضا القانون Law والعدالة Justice على الأرض^(٢) ، وإلى هذا الرأى يذهب برستيد^(٣) ، وتلميذه جون ويلسون J.A. Wilson الذى يرى أن "الماعت" كانت تعنى العدالة ، أو الحق ، أو سواء السبيل ، أو النظام ، أو التساوق ، أو الجماعة ، وفى إطار من صيغة التساؤل ، يبحث ويلسون إمكانية ترجمة "الماعت" إلى هذه المفاهيم جميعا^(٤)، دون أن ينتهى إلى رأى حاسم فى هذا الموضوع الشائك ، الذى تشتبك فيه الميتافيزيقا بالثيولوجيا بالفيلولوجيا بالإيتيمولوجيا Etymology^(٥) . والحق أننا بإمكانياتنا الحالية المتاحة ، لن نستطيع أن نصل إلى رأى فصل فى هذا الموضوع ، وربما كانت خير السبل للوصول إلى حد أدنى من الفهم لطبيعة "الماعت" ، هى أن نلجأ إلى الاستعراض التاريخى لنشأة هذا المفهوم فى الفكر المصرى القديم .

من العسير أن نحدد بداية تاريخية لظهور مفهوم "الماعت" فى كل من الديانة والفكر الأخلاقى المصرى على السواء . ويخبرنا "برستيد" أن أول ظهور ناضج إلى حد ما ، لمفهوم "الماعت" فى المجال الخلقى ، كان مرتبطا بعصر الأهرامات ، وأن الكلمة نفسها كانت قد

(1) A. Rosalie David, The Ancient Egyptians, : Religious Beliefs and Practices, Rout Ledge and Kegan Paul, 1982, p. 43.

(2) Loc. Cit.

(٣) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٥٧ .

(٤) جون ويلسون ، مصر ، فى : ماقبل الفلسفة ، فرانكفورت وآخرون ، ص ١٠١ .

(5) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 10.

انحدرت من الأزمان الغابرة السابقة على ذلك العصر . وتصادف أن كان في عصر الأهرامات مفكرون خلقيون من الشخصيات العظيمة ، حاولوا الرجوع ببصرهم إلى الوراء ليجيلوا أنظارهم في الماضي البعيد ، حيث يشرفون على مشهد عميق من حياة الإنسان الأولى . ولعلهم كانوا في أثناء قيامهم بهذا ، يتلمسون في الظلام طريقة للوصول إلى التعبير الأمثل عن آرائهم في النظام البشرى ، على أن يكون هذا التعبير متضمنا سر تلك الأعمال العظيمة التي ورثوها عن أسلافهم السابقين . وقد انتهى بهم الأمر إلى العثور على بغيتهم التي ينشئون فيها في التعبير عما يساورهم ، بكلمة واحدة جامعة ، حوت في ثناياها سائر معاني السمو والرفعة في الحياة البشرية . وكانت هذه الكلمة هي "الماعت" ، التي تعد من أقدم التعابير المعنوية المتعددة المعاني ، التي وصلت إلينا من كلام الإنسان القديم ، فدلّت بذلك على الحق والعدل والصدق ، وانتهى الأمر بأن مُنِّت هذه المعاني جميعا في لغة المصريين الأقدمين ، بهذه الكلمة الواحدة : "ماعت" .

ويضيف برستيد قائلا : إن هذه الكلمة كانت تستعمل أولا لأداء معنى واحد فقط ، هو الحق، بمعنى الصواب ، كما نستعمل نحن في هذه الأيام كلمة صواب في العلوم الرياضية والأخلاقية جميعا (١).

وفي بداية عصر الدولة القديمة ، أخذ معنى "الماعت" يتسع تدريجيا حتى صار يشمل دلالات فلسفية أكثر تنوعا ، فلم تكن "الماعت" تعنى نقيض الباطل فقط ، بل تعنى نقيض الخطايا الخلقية بوجه عام أيضا . وفي أثناء الألف الثالث قبل الميلاد، بدأ المفكرون المصريون يجنون في "الماعت" ما يعبر عن الأمور التي جاءت وليدة التجارب القومية ، التي كان لها أثرها في حياة الأمة . ومع أن هذه الكلمة العظيمة لم تفقد شيئا من دلالتها على صفات الإنسان الخلقية الشخصية ، فإنها صارت تعبر أيضا في نظر عقول رجال الفكر في الدولة القديمة ، عن معنى النظام القومي ، أي النظام الخلقى للأمة ، والكيونة القومية التي تسير تحت سلطان إله الشمس (٢) ، الذي يتغذى بنوره على "الماعت" ، أي أنه - إذا أردنا تعبيراً مباشراً - لا يستطيع أن يستمر بدونها .

ولا يخفى ما يشير إليه هذا التصور الرمزي من دلالة أكيدة على أن الآلهة نفسها كانت تخضع للعدالة ، وهو معنى سيتضح في فقرة لاحقة. ولاغربة إذن في أن نجد أن

(١) جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

الفرعون نفسه كان خاضعا للماعت ، ففي نصوص الأهرام أدلة قاطعة لاتقبل الشك ، كما يرى بريستد، على أن معايير العدالة والحق ، كانت أقوى من سلطان الملك نفسه ، فقد جاء في أحد النقوش : "لاتوجد سيئة اقترفها الملك ييبى" ^(١) ، بل إن الالهة أنفسهم ، لم يكونوا بمعزل عن الخضوع للماعت ، كما تدل بعض النقوش الأخرى ^(٢) ، مما يوحي بأن الماعت أصبحت تمثل القانون الكوني الشامل ، الذى ينطبق على سائر الموجودات ، بشرا كانوا أو آلهة . ومن هنا كانت أهمية هذا القانون وقداسته فى حياة المصريين ، حتى لقد بدا أن اللاهوت نفسه ما كان له أن يستمر ، لو لم يقيم على مفهوم الماعت ، كما يبدو من بعض النصوص التى تبيقت من الدولة الوسطى ، ولعل أهمها هذا النص الذى يقول على لسان الإله : ^(٣)

سأذكر لكم الأفعال الأربعة التى فعلها قلبى (عقلى) من أجلى .. لكى يفهم الشر ..

لقد أنجزت أفعالا أربعة فى غيابة الأفق .

لقد خلقت الرياح الأربع لكى يتنفس منها كل إنسان كزميله ، إبان حياته . وذلك (أول) الأفعال .

لقد خلقت مياه الفيضان العظيمة لكى يكون للفقير حق فيها كالعظيم . وذلك (ثانى) الأفعال .

لقد خلقت كل إنسان مثل غيره من الناس . ولم أذن لهم بأن يفعلوا الشر ، غير أن قلوبهم انتهكت حرمة ما قلت . وذلك (ثالث) الأفعال .

لقد خلقت قلوبهم بحيث تكف عن نسيان الغرب ، لكى تقدم القرابين المقدسة لالهة الأقاليم . وذلك (رابع) الأفعال .

ولاتحتاج هنا إلى دليل ، لنعرف أن هذا النص يكشف عن مفهوم المساواة فى بساطة ووضوح ، ويعلق "ولسون" عليه قائلا : إن العبارتين الأولى تعنيان أن الهواء والماء متاحان بالتساوى للناس على اختلاف درجاتهم ، والتشديد على حقوق الناس فى المياه ، فى بلد

(١) المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٣) جون ولسون ، مصر ، فى : ما قبل الفلسفة ، هنرى فرانكفورت وآخرون ، ص ١٢٧ ، (بتصرف يسير فى الصياغة لمعالجة منات الترجمة) .

يعتمد رخاء الإنسان فيه على حصوله على حق عادل من مياه الفيضان ، وتكون السيطرة على الماء فيه عاملاً أساسياً في تحكم الواحد في الآخر . ؛ هذا كله يعنى وجود تكافؤ أساسى في الفرص . وتكشف العبارات التالية في النص عن أن الفوارق الاجتماعية ليست جزءاً من خطة الله ، وأن على البشر وحدهم تحمل هذه المسؤولية . وهذا إصرار واضح على أن المجتمع المثالى مجتمع متساو من كل وجه ، والعبارة الأخيرة من النص تلفت نظر البشر إلى الغرب ، حيث الحياة الخالدة ، وتحثهم على خدمة الله بالتقوى والفضيلة ، لكى يستحقوا ثواب الآخرة ، وتشير هذه المعانى إلى تغيرات مهمة فى هذه الفترة ، فقد أصبح العالم الآخر ديمقراطياً ، فلناس كلهم أن يتمتعوا بالخلود، بعد أن كان الخلود مقتصرًا على الملك وحده فى الفترة السابقة (١).

ونحن لا نصادف "الماعت" بلفظها هنا ، وإن كنا نصادفها بروحها . فكأن الإله وقد خلق الناس طبقاً لمبدأ العدل ، لم يكن فى وسعه إلا أن يساوى بينهم من سائر الوجوه ، خضوعاً منه "للماعت" .

لقد تطورت "الماعت" إذن ، حتى أصبحت تعنى نوعاً من المساواة أو الديمقراطية بين البشر، وهى فى هذا لم تبعد كثيراً عن أصلها اللغوى الذى كان يعنى فيما يقترح "ولسون" شيئاً محسوساً كالاستواء ، أو التساوى ، أو الاستقامة ، أو الصحة ، أو غير ذلك من المعانى المتشابهة . ثم تطور بها الأمر إلى أن أصبحت مجازاً ، بمعنى الخلق القويم ، أو الفضيلة ، أو الحق ، أو العدالة (٢) . وقد أدى هذا الاتساع فى مفهوم "الماعت" ، دون أن تفقد شيئاً من دلالتها الأصلية القديمة ، إلى أن تصبح مقابلة للفوضى باعتبارها النظام أو التوازن ، والظلم باعتبارها العدل ، والزيف باعتبارها الحق (٣) والآن ، كما لاحظنا فى النص السابق ، نجد أنها قد اكتسبت بعداً آخر ، هو فى جوهره سياسى - اجتماعى ، من حيث إن "الماعت" هى المساواة المطلقة بين بنى البشر .

فى هذا التطور الذى لحق بمفهوم "الماعت" ، فامتد ليشمل مجالات اجتماعية وسياسية ، يهمنى أن نستخلص تطور الدلالة الخلقية بالذات .

(١) المرجع السابق ص ١٢٧-٢٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٩ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٥٧ .

لقد اقتضت الدلالة الخلقية للماعت منذ نشأتها الأولى ، على المعنى الشخصى للأخلاق ، بوصفها أمرا شخصيا خاصا بالفرد ، فكانت تدل على الخلق القويم فى الأسرة أو فى البيئة التى تحيط بالإنسان مباشرة^(١) ، حين كان المبدأ الخلقى محصورا فى نطاق العلاقة الراقية المهدبة التى تربط الفرد بأسرته وأقاربه الأدينين ، ثم ظل هذا النطاق يتسع ، ليشمل الجيرة والأقارب ، ثم الأبعاد ، إلى أن استطاع أن يشمل المجتمع كله ، بعد أن أتيح للحكومة المركزية أن تضم شتات القرى والمقاطعات فى كيان اجتماعى سياسى واحد .

وتعكس النصوص المتبقية عن كبار الحكماء ، فى شكل نصائح مزجاة إلى أبنائهم ، بعض مظاهر هذا التطور ، لأن جانبا كبيرا منها فى البداية ، كان يدور حول موضوع الأسرة ، بحيث بدا النثل الأعلى الخلقى كامنا فى التراحم والتواد الذى يربط أعضاء الأسرة جميعا ، خاصة بين الأب والابن . وإنا لنجد من هذه النصوص ما ألف ليزكى جمع شمل رب الأسرة بولاده ، ويحض عليه ، ومنها ما ألف ليؤكد له استمرار صحبته لهم ولزوجته دنيا وأخرة . وقريب من هذا الاتجاه ، ما بدا من حرص الأبناء على اتخاذ مثاهم بالقرب من مثوى آبائهم ، أو فى مقابرهم بالذات ، وهذا يعنى الرغبة الأكيدة من الآباء والأبناء جميعاً ، فى أن يكونوا فى صحبة دائمة ، أو هو يعنى كما ذكر أحدهم : " رغبة الابن فى أن يرى أباه كل يوم ، والرغبة فى أن يكون معه فى موضع واحد " . وإذا كانت مجموعات التماثيل قد جمعت أحيانا بين الشخص وأبويه وابنه وابنته ، فإن الأنصاب قد ذهبت بروح الألفة والاتصال العائلى ، إلى ما هو أوسع مدى من ذلك ، بحيث جمع النصب الواحد بين الأربعين والخمسين من أفراد العائلة ، يكون فى مقدمتهم والدا المتوفى ، وإخوته وأخواته ، الذين يحرص على أن يشركهم معه فى مباهج حياته الآخروية ، وفى حفلاته العائلية ، حرصه على إشراك زوجته وأولاده .^(٢)

وقد ظل هذا البعد الأسرى للدلالة الخلقية للماعت قائما عبر العصور ، بجانب ما جد من دلالات ، حين أصبحت الماعت هى النظام الخلقى للعالم^(٣) بأسره فيما بعد ، ثم امتد سلطانها ليصبح فى أعلى سلم القيم . وكان الماعت قد أصبحت تعنى نظاما من القيم العالمية ،

(١) المرجع السابق ص ١٥٧-٨ .

(٢) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص ٦٥ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٥٧ .

كما يرى برستيد ، بحيث أصبحت الماعت هي بداية الطريق التي قادت المصريين إلى عقيدة التوحيد السامية^(١).

وإذا كان الطابع الدينى هو الذى خلق على الماعت شيئا من هذه المضامين ، كما رأينا فى النص السابق الذى يشير إلى أن الإله خلق البشر متساوين ، فإن هذا ليس كل شيء ، لأن مفهوم المساواة لم يكن رهنا بالتصوُّص الدينية وحدها ، إذ أننا نعثّر عليه أيضا فى تعاليم "مرى كارع Meri Kare" (٢١٣٣-٢٠٥٢ ق.م) ، وهو أحد ملوك الأسرة العاشرة فى حثن نسو (هناسيا) Henen nesu ، هذه التعاليم التى تلقاها الملك عن أبيه ، والتى نجد فيها : "إياك أن ترفع من شأن ابن العظيم على ابن الوضيع ، بل اتخذ لنفسك الرجل من أجل كفاعته"^(٢).

ففكرة المساواة هنا بعيدة عن أى طابع دينى ، إنها دنيوية تماما ؛ وهى فى الوقت نفسه تكمل ما جاء فى النص الدينى ، وتتواصل معه ، من حيث إن كلا المصدرين مستمدان من روح الماعت .

وحينما تطورت الديانة الأوزيرية فى فترة الانتقال الأولى ، لتصبح هى ديانة الشعب التى عن طريقها تتحقق المساواة فى الخلود ، كان لابد لمثل هذا التطور من أن يكتمل فى ظل "الماعت" . صحيح أن الإله أوزيريس كان هو الإله القاضى فى الدار الآخرة^(٣) ، ولكن "ماعت" كانت هى المبدأ الذى على أساسه تتم هذه المحاكمة ، فقد كان يوضع قلب المتوفى ، وهو مائل أمام أوزيريس قاضى الآخرة ، فى كفة الميزان ، بينما يوضع رمز الماعت فى الكفة الأخرى ، وهو ريشة النعام ، التى عبر بها المصريون عن هذا الرمز المقدس .

وقد لاحظ برستيد أن فكرة المحاكمة الآخروية التى آمن بها المصريون - قبل قرون عديدة عن ظهور فكرة الحساب الأخرى فى الأديان السماوية - كانت تمهيدا لظهور المسئولية الخلقية لأول مرة فى التاريخ .^(٤) فطبقا لهذه الفكرة أصبح كل إنسان مسئولا عما يفعل ، لأنه سيحاسب فى الآخرة (فمن يفعل خيرا يره ، ومن يفعل شرا يره) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٨ .

(3) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. Osiris. cf : A.R. David, The Ancient Egyptians (Religious Beliefs and Practices) op. cit. p. III.

(٤) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٣٩ .

ولن تكتمل أمامنا سائر الجوانب المتعلقة بمبدأ العدل الاخلاقي في الفلسفة المصرية القديمة، إلا بالإشارة إلى ماتم في الدولة الحديثة ، وبالتحديد خلال الثورة الأخناتونية ، التي قلبت ظهر المجن لكثير من الالهة المصرية ، إلى الدرجة التي مُحيت معها سائر أسماء الالهة؛ خاصة تلك التي بدت وكأنها تتعارض مع هذه الثورة التوحيدية ، كما محيت النقوش والكتابات التي ذكرت الالهة بصيغة الجمع ، لأنها تنشى بالتعدد الذي قامت هذه الثورة لقتلخص منه. ومما له دلالة خطيرة في هذا الصدد ، أن "ماعت" كان لها في هذه الثورة دور بارز ، بل لقد رفعها أخناتون إلى مرتبة سامية ، حين وصف نفسه بأنه : الذي يعيش في الماعت .^(١)

وإذا كان أخناتون قد احتفظ بالماعت أساسا لتوحيده ، فإن هذا يتسق تماما مع احتفاظه بعناصر أخرى من الفكر الفلسفي الديني القديم ، فقد كانت وحدة الإله الخالق قائمة - بشكل أو بآخر - في مذهبي أونو ومنف القدمين ، حين رد أصحاب كل مذهب من هذين المذهبين ، الوجود بأربابه وناسه وبقية كائناته ، إلى خالق واحد دعوه في أونو باسم أتوم Atum بمعنى الأتم المتناهي ، ودعوه في منف باسم بتاح Ptah ، ربما بمعنى الفتح أو الخالق.

وقد تلاقت فكرة هذين المذهبين ، مع فكرة المناداة بإله أكبر للدولة التي استقرت في عصر بداية الأسرات ، وترتب على التقائهما ، أن تحدثت متون متفرقة من الدولة القديمة ، عن إله وصفته بأنه مطلق - ورب الأبد - ورب الكل - وإله عظيم لا يدرك اسمه ، وسيد فرد^(٢).. إلى آخر هذه التسميات التي تشير إلى بنور التوحيد الأخناتوني ، ولو بصورة غير صريحة . وقد استمر هذا التيار التوحيدي قائما في الدولة الوسطى ، حين نُظر إلى إله الشمس باعتباره إله خالقا ، وإله أكبر في آن واحد^(٣) ، بل إن اسم أتون Atun نفسه ، الذي اتخذ أخناتون علما على التوحيد، يعود إلى أصول قديمة ، فقد بشر به بعض الراغبين في التجديد خلال الأسرة الثامنة عشرة^(٤) .

إنن ، فقد اختار أخناتون من تراث الفكر الديني الفلسفي ، أرقى عناصره وأكثرها ملائمة للتوحيد الجديد في صيغته الناضجة ، ولقد كان مفهوم "الماعت" من أهم تلك العناصر .

(١) فليكويسكي ، أوديب وأخناتون ، ص ٥٧ .

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٣٠٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٠٥ - ٦ ، حيث يورد المؤلف تفاصيل كثيرة عن بنور التوحيد السابق على أخناتون في الفكر الديني المصري .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٠٧ - ٨ .

الاتجاهات الأخلاقية في الفكر المصري :

أما وقد استعرضنا أهم الجوانب والدلالات الفلسفية والخلقية لمفهوم الماعت ، فقد بقي أن نلقى بنظرة شاملة على الفلسفة الأخلاقية المصرية ، لتتعرف فيها على اتجاهاتها وممثلاتها . وفي هذا الصدد يمكننا تمييز اتجاهين أساسيين ، أولهما واقعى عملى ، وثانيهما مثالى صوفى ، إن صح التعبير .

١- الاتجاه الواقعى :

لقد مر وقت كان النجاح المادى فى الحياة العملية ، يعتبر فيه معيارا للأخلاقية المصرية ، ولأسيما فى تلك الفترة المبكرة من عصر الدولة القديمة ، حيث كان من المألوف عبادة النجاح ، مادام فى النجاح فائدة للجميع ، وما دامت الأهرام والأضرحة المعتنى بها ، تمثل رموزا بارزة لما فى النجاح الدنيوى من قوة باقية . إلا أن تلك الحال لم تدم ، فقد انهارت الدولة القديمة أمام تيار جارف من الفوضى ، وانجرفت قيم المكانة الاجتماعية ، والملكية ، فى تيار طاغ من الثورة العارمة (١) .

ويعمل وأسون هذا الانهيار ، بتفشى اللامركزية ، وشيوع الاتجاه الفردى الأنانى ، الذى كان فى تصاعد طيلة أيام الدولة القديمة . فلما اضمحلت السيطرة المركزية الواحدة ، عمت الفوضى فى البلاد ، متمثلة فى سعى كل جماعة للاستئثار بالسلطة ، وانعكس هذا على طبقات المجتمع كافة (٢) . وفى ظل هذه الفوضى ، ثبت للمصريين أن القيم الأخلاقية التى أعطت من شأن النجاح المادى ، هى المسئولة عن ذلك الضياع ، وهذا هو ما يعبر عنه برستيد بقوله إن القيم بدأت تتحول من الاعتماد على العوامل الظاهرية الخارجة عن شخصية الإنسان، إلى الاعتماد على القيم النفسية الباطنة ، فلم يعد بناء الأهرامات الضخمة والقبور الباهظة ، هو الوسيلة المثلى لضمان الخلود ، بل لقد أصبح هذا الخلود رهنا بشيء ما وراء ذلك المظهر المادى. ویمعنى أصبح ، أصبح مرهونا بالفضيلة . وبذلك بزغ فجر عقيدة خلود الروح لأول مرة على عقول البشر ، باعتبار الأبدية ، أمرا يحصل عليه الإنسان بالروح ، لا بالجسد (٣) .

(١) جون واسون ، مصر : فى (ماقبل الفلسفة) ، فرانكفورت ، وآخرون ص ١١٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٠ ، وانظر أيضا : عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ص ١٤١ - ٢ .

(٣) جيمس هنرى ، فجر الضمير ، ١٦٢ .

ولكن مثل هذه النتيجة ، التى كانت تمثل جوهر الفكر الخلقى المثالى فى مصر ، لم تتوطد نهائيا إلا بعد مخاض أليم ، سادت فيه موجة من الأخلاق المادية النفعية التى كان أهم ممثل لها هو "نفرحتب Nefer Hotep . وسوف نقف قليلا لنوضح معالم الاتجاه الخلقى المادى عند هذا الفكر .

نفرحتب وتأسيس معيار اللذة :

سبق أن ذكرنا أن فكرة "الماعت" كانت هى المعيار التى يسوس المرء به حياته ، ومن هذا الاعتبار فهى معقولة ومفيدة فى أن^(١) أى أنها ذات نفع عملى . ولكن هذا لايلغى الجانب السامى لها على المستوى الخلقى ، فقد بقيت نصوص يشير فيها بعض المفكرين إلى مثل هذا الجانب . يقول أحدهم : "كنت واحدا ممن يحبون الماعت ويكرهون الإثم ، لأننى أعرف أن ارتكاب الإثم هو من كراهة الله".^(٢)

على أن تلك النظرة النفعية العملية إلى فكرة "الماعت" ، لم تكن هى وحدها الممثلة للاتجاه المادى فى الأخلاق المصرية ؛ فهناك اتجاه مادى أشد صراحة وسفورا ، أسس أصحابه الأخلاق على معيار اللذة . وطبقا لهذا المعيار ، بدأ الناس يتشككون فى القيم القديمة ، حتى تلك القيم التى انبثقت عن الماعت ، لم تسلم من الشك . واشتدت موجة الشك حتى شملت أيضا حكم القدماء ، وشخصيات الحكماء المقدسة ، مثل إيمحتب Imhotep وحردف Hor-Dedef ، أى أن الشك ، فى هذا التيار المادى ، انصب على كل ما هو معنوى أو مثالى من القيم الأخلاقية ، ومن النماذج الأخلاقية الرائدة جميعا .

لم يكن نفرحتب هو الوحيد الذى يمثل هذا التيار المادى فى الأخلاق المصرية ، بل لقد سبقته ، وعاصرته أيضا ، محاولات مماثلة ، سنختار من بينها النص التالى^(٣) ، الذى نجهل اسم صاحبه :

تذهب الأجيال من الناس

وتبقى أخرى

منذ عهد الذين كانوا من قبلنا

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit. p. 123 .

(2) Ibid, Pp. 122-123 .

(٣) برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٧٦-٨ ، وقد وجد هذا النص المجهول المؤلف ، على جدار مزار قبر الملك أنتف Antef أو «إنيوتف Inyetef» ، من ملوك الأسرة الحادية عشرة (حوالى سنة ٢١٠٠ ق.م)

والآلهة الذين وجبوا في غابر الزمان
والذين يرقنون في أهرامهم
وكذلك الأشراف والميجلون
قد رحلوا

ودفنوا في أهرامهم
وأولئك الذين بنوا مزارات لقبورهم
فإن أماكنتهم أصبحت كأن لم تكن
تأمل ماذا جرى فيها
لقد سمعت إيمحتب وحرددف
وهي كلمات لها شهرة عظيمة مثل أقوالهم
تأمل مساكنهم هناك
فإن جدرانها قد تهدمت
وأماكنتها قد أصبحت لا وجود لها
كأنها لم تكن قد وجدت قط
ولم يأت أحد من هناك
ليحدثنا كيف حالهم
وليخبرنا عن حظوظهم
لتعلمن قلوبنا

إلى أن نرحل نحن أيضا
إلى المكان الذي رحلوا إليه
شجع فؤادك على أن ينسى ذلك
وابتهج باتباع رغبتك
وأنت على قيد الحياة
وضع العطور على رأسك
وارتدي ملابس من الكتان الرقيق

وضمخها بالعطور العجيبة
 فهي أشياء الإله الأصلية
 وزد كثيرا في مسراتك
 ولا تجعل قلبك يبتئس
 واتبع ماتشتهى وما يطيب لك
 وهى شئونك على الأرض
 حسبما يمليه عليك قلبك
 إلى أن يأتى يوم مفيدك
 حينما لا يسمع صاحب القلب الساكن نعيمهم
 ولا الذى فى القبر يصغى للعويل
 اغتتم التمتع باليوم السعيد
 ولا تجهدن نفسك فيه
 اصغ لم يأخذ إنسان متاعه معه
 ولم يعد إنسان ثانية ممن رحلوا إلى هناك^١

هاهنا نجد فلسفة خلقية جديدة تقوم على أساس مادي أو نفعى ، حين تجعل من اللذة
 الحسية معيارا للحياة المرتجاة .

وربما يكون هناك اتجاه مادي أو نفعى آخر فى الفكر الأخلاقى المصرى القديم ، يعزوه بعض
 علماء المصریات إلى الشذرات القليلة التى تبقت من حكيم قديم مثل حرددف ، الذى ينتمى إلى
 الأسرة الرابعة . فتحن نطالع فى هذه الشذرات . "هى منزلك فى مدينة الأموات، وخصب
 مكانك فى الغرب" ، وفى مثل هذه الأقوال يكمن المعيار الخلقى الذى يربط السعادة والفلاح فى
 الآخرة ، بجودة التجهيز الجنائزى على أننا لانستطيع أن نوافق ببساطة ، على إدراج هذه
 النزعة التى تعلو من شأن الحياة الأخرى على حساب الحياة الدنيا ، ضمن التيار النفعى أو
 المادى فى الأخلاق^(١)

لم يكن غريبا إذن أن نجد صاحب النص السابق يسخر من حرددف نفسه ، فشئان ما
 بين مادية حرددف المدعاة : التى تربط الفلاح الأخرى بحجم المحتويات المادية للأثاث

(١) S. Morenz, Egyptian Religion, op cit. p 128

الجنائزى، وبين مادية صاحب هذا النص ، التى تخرج الحياة الأخرى تماما من حسابها ، فتتحرر بهذا من علائق الدين ، لتتنمى مباشرة إلى ميدان الفلسفة . إنها مادية ساذجة قادت إلى مادية أعمق ، وبذرت بذور الشك فى عقول كثير من مفكرى العصر .

لقد كان انهيار القيم المادية فى الدولة القديمة ذا تأثير مزيج ، فقد أدى ذلك من ناحية إلى قيام تيار شكى يحاول أن يجد بديلا للقيم المنهارة ، من منطلق الشك فى سائر القيم الماضية والحاضرة . وقد كان معيار اللذة ، والاستمتاع بمباهج الحياة وملأها الحسية على الخصوص ، هو النتيجة المباشرة للشك فى قيم الأخلاق الرفيعة ، المنبثقة عن "الماعت" ، والمرتبطة بالحكمة الأخرى بين يدى أوزيريس . ومن ناحية أخرى ، أدى انهيار القيم القديمة على المدى البعيد ، إلى قيام تيار مثالى إنسانى، كما سنعرف فيما بعد .

ينتمى نفرحتب إلى التيار الأول ، وربما كان النص الذى تبقى لنا منه ، أقل كمالات النص السابق ، فقد ضاعت بعض فقراته وتمزقت بعض أسطره ، ومع هذا فهو قادر على أن يكشف لنا عن فلسفة صاحبه الخفية . يقول النص (١) :

كيف يرقد هذا الأمير العادل ؟

إن المصير العادل قد نزل به

والأجيال من الناس تموت

منذ زمن الإله رع

وتحل مكانها أجيال أخرى

إن رع يشرق بنفسه فى الصباح الباكر

ويغرب أقوم ليستريح فى «منو» (*)

(١) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٧٩-٨١ .

(*) «منو» تعنى - كما أوضح سليم حسن - جبل الغرب حيث تغيب الشمس : انظر هامش ص ١٧٩ من

المرجع السابق ؛ وقد ورد فى بردية «أنى» Anى ، إله باسم «منو» Menu (Amsi) ، انظر :

والرجال تلجج .. والنساء يحملن
وكل أنف يستنشق الهواء
والإصباح يأتي .. ويلدن كثيرا .

احتفل باليوم المرح يا أيها الولد المقدس
وضع أحسن العطور كلها عند أنفك
وتيجان البشتين على كتفك وحول نحر
وأختك (حبيبتك) التي تسكن في قلبك
تجلس إلى جانبك
اجعل الغناء والموسيقى أمامك
واترك ظهريا كل شيء كريحه
ولاتذكر إلا ما يبهج نفسك
إلى أن يأتي يوم الوصول إلى البر
في الأرض التي تحب الصمت

لقد سمعت كل ما حدث
لأولئك ..

قبيوتهم قد نهبت
ومكانها لا أثر له
كأنها لم تكن بالأمس قط
مفد زمن الإله
وأولئك السادة ..

أتريد أن تغرس لنفسك شجراً محبوباً
على شاطئ بركتيك

لتجلس روحك تحته
ولتشرب من مائها ؟
أشبع رغباتك كلها
وأعط الخبز لمن لا حقل له
وبذلك تتال اسما طيبا
للمستقبل ، ويبقى إلى الأبد

أوائك الذين كانت لهم مخازن غلال
فضلا عما كان لديهم من الخبز للقربان
(داهمهم الموت)
وكذلك (داهم) من لم يكن لديهم شيء من ذلك
فاذكر أنت (ذلك) اليوم
حينما تُجَرَّ (فى الزحافة الجنازية)
إلى أرض ...

فاتبع رغباتك كلها
فلا يوجد إنسان يعود ثانية !

فى هذا النص ، الذى استفاد من سابقه كثيرا ، إلى درجة ترديد بعض العبارات كما هى ، نستطيع أن نلمس بيسر ، كيف أن حالة الشك التى بدأت تفرض نفسها مع نهاية النولة القديمة ، قد بدأت تتبلور فى شكل مذهبى ، يضع القيم ونمط الحياة فى المجتمع القديم ، موضع تساؤل ^(١) وشك ، بل إنه ينيذرها تماما ^(٢) ليحل محلها قيما جديدة ، تعتمد - كما هو الحال عند نفرحتب - على معيار اللذة . وكما هو واضح ، نجد أن نفرحتب قد توصل إلى هذا المعيار عن طريق عملية استدلال منطقي Deduction: قوامها أنه مادامت مسألة النعيم الأخرى

(1) A.R. David, The Ancient Egyptians · Religious Bliefs and Practices, op cit , Pp 91 92

(2) Ibid p 92-93.

غير يقينية تماما ، لأن أحدا لم يعد من (هناك) ليخبرنا بصحتها ، فالنتيجة المنطقية هي أن يصرف الإنسان جل اهتمامه إلى حياته الدنيا ، فيغتنم ما يستطيع اغتنامه من ملذات ، بدلا من أن ينفق عمره ويبدد أمواله هباء ، طمعا في سراب ، وسعيا وراء وهم .

ويعتمد الاتجاه الخلقى المادى ، لا على الاستدلال العقلى المنطقى فحسب ، وإنما أيضا على ما يمكن أن نسميه بتراكم الخبرة - ونجد أنفسنا هنا أمام المعيار البراجماتى ، بالمعنى المعاصر، لأول مرة فى التاريخ الفلسفى - فقد لمس مفكرو ذلك الوقت ، بخبرتهم وتجاربهم ، ومن خلال خبرة الآخرين أيضا ، أن السعى إلى الخلود، وتكريس الحياة من أجل غاية وهمية هي الدار الآخرة : معيار خلقى فاسد، والدليل المادى الحى على فساد، هو أن مقابر الأسلاف وبيوتهم التى أنفقوا فيها جهودهم ووقتهم ، تهدمت واندثرت كأن لم تغن بالأمس ، وفوق هذا ، لا يوجد أى دليل حسى أو عقلى على أنهم - عوضا عن هذا - يتمتعون بحياة هائلة فى الآخرة ، هذا إذا كانوا قد بُعثوا - أو سيبعثون - أصلا . إذن فلا بد من أن تكون منظومة القيم القديمة عبثا فى عبث ، ومضيعة للوقت ، وإهدارا لمباهج الحياة بدون مقابل .

إن جنود هذا التيار النفى تضرب بعيدا فى التاريخ إلى نهاية الدولة القديمة ، حيث عكف المفكرون على وصف حالة التفسخ^(١) التى سادت البلاد مع انحلال هذه الدولة ، فى مسحة من التشاؤم والقلق . وقد ظلت هذه النزعة التشاؤمية Pessimism سائدة طوال فترة الانتقال الأول^(٢) ، حيث تجلت على أوضح ما يكون فى بعض النصوص المهمة ، مثل تحذيرات إيبوير Ipuwer وحوار كاره نفسه^(٣) ، أو كاره البشر ، أو المتعب من الحياة^(٤) ، كما يحلو للبعض أن يسميه ، وغيرها من النصوص .

وعلى أية حال ، فإن هذا التيار الارتياضى المتشائم ، قد أدى إلى عدة نتائج فكرية خطيرة ، كان على رأسها بزوغ مذهب المنفعة فى الأخلاق ، وهو المذهب القائم على ربط السعادة باللذة الحسية العاجلة فى الحياة الدنيا . وحتى إذا كانت هناك ضرورة توجب اتباع الفضيلة والإحسان إلى الآخرين ، فإن هذا لا يكون إلا من منطلق نفى خالص ، كما لاحظنا فى ختام

(١) سير آلن جاردنر ، مصر الفراعنة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ١٢٠-١٢١ .

(2) T. G. H. James, An Introduction to Ancient Egypt, British Museum Publications Limited, London, 1979. p. 101.

(3) A. R. David, The Ancient Egyptians; Religious Beliefs and Practices, P. 92.

نص نفرحبتب الذى يدعو إلى الفضيلة ، لا لكى يخلد الإنسان عن طريقها فى نعيم الدار الآخرة- لأن هذه الدار أصبح وجودها موضع شك - وإنما لكى يكتسب الإنسان ذكراً حميداً ويترك مآثر باقية ؛ يخلد من خلالها اسمه على ألسنة الأحياء .

وقد تكون قيمة نفرحبتب الأساسية ، كامنة فى إيجاده لهذه الصورة المعدلة أو المهذبة من النفعية الأخلاقية ، هذا من ناحية ، وفى فصله الأخلاق عن الدين ؛ من ناحية أخرى .

بقى الآن أن تلقى نظرة فاحصة إلى أهم الآثار الفلسفية الأخرى لمدرسة الشك فى الفكر المصرى القديم .

الاتجاه العدمى فى الأخلاق :

انهار الكمال^(١) المصرى القديم تحت معاول الشك ، وترتب على انهياره وجود تيارات عدة ، تمثل أحدها فى التيار النفعى الذى لمسنه عند نفرحبتب ، حين دعا إلى أخلاق نفعية ، وعُرف السعادة بأنها اللذة الحسية . ومع أن هذه الأخلاق تعبر عن نفعية حسية غالية ، إلا أنها فى النهاية تعبر عن أخلاق إيجابية ، على الرغم من أنها تولدت عن الشك . وفى النص التالى سنجد أخلاقاً تولدت هى الأخرى عن الشك فى القيم القديمة شكاً تاماً ، ولكنها لم تحاول أن تقيم أخلاقاً بديلة ، فكان أن اكتفت بهدم القيم ، أو على الأقل بوصف ما هى عليه من تفسخ وانحيار^(٢) ، ثم استسلمت يائسة لهذا الواقع الأخلاقى المتردى ، فكان الخلاص بالموت هو سبيلها الوحيد ، وفى هذه الحالة ، نكون بإزاء أخلاق تشاؤمية من الطراز الأول . وخير نموذج لهذا الاتجاه هو النص الذى ضاع اسم صاحبه ، وأصبح معروفاً فى كتب المصریات باسم : "حوار كاره البشر" ، أو "كاره نفسه" . ويجرى النص على النحو التالى :

انظر، إن اسمى ممقوت ، أكثر من رائحة الطير فى أيام الصيف ، عندما تكون السماء حارة.

انظر ، إن اسمى ممقوت أكثر من مقت مصايد السمك ، فى يوم صيد تكون السماء فيه حارة.

(١) انظر : عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص ١٦٦ ، حيث ينبهنا المؤلف إلى أن هناك كتاباً مصرياً كان يدعى كتاب "الكمال" ، فقد أشار "خيتى بن دواوف" إلى هذا الكتاب فقال لابنه : "إذا قرأت فى نهاية كتاب (الكمال) ، وجدت هذه العبارة" .

(2) A. R. David, Religious Beliefs and Practices op. cit., p. 93 .

حيث يرى المؤلف أن هذه النصوص كانت وصفا لحالة التفسخ السائدة فى الأسرتين السابعة والثامنة .

انظر ، إن اسمى ممقوت ، أكثر من رائحة الطيور فوق شجر الصفصاف المملوء بالإوز .
انظر ، إن اسمى ممقوت ، أكثر من رائحة الصيادين على شواطئ المستنقعات بعد
الصيد .

لمن أتكلم اليوم ؟

الإخوة سوء ، وأصدقاء اليوم ليسوا جديرين بالجد

لمن أتكلم اليوم ؟

فالرجل المهذب يهلك ، والصفيق الوجه يذهب فى كل مكان

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن سمح الوجه قد صار بائسا ، وصار الخير لا يحفل به فى أى مكان .

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الذى كان يظن أنه يثير الغضب بأخلاقه الشريرة ، يُسر منه الناس جميعا ، رغم أن
خطيئته فظيعة .

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الناس يسرقون ، وكل إنسان يقتصب متاع جاره

لمن أتكلم اليوم ؟

فإن الخائن صار أمينا ، ولكن الأخ الذى يأتى (بالأمانة) صار عدوا

لمن أتكلم اليوم ؟

لا يوجد رجل عادل ، وقد تركت الأرض لأولئك الذين يرتكبون الظلم .

إن الموت أمامى اليوم

كالمرضى الذى أشرف على الشفاء

وكالذهاب إلى حديقة بعد المرض

إن الموت أمامى اليوم

كرائحة بخور المر ، أو كالجلوس تحت الشراع

فى يوم شديد الريح

إن الموت أمامى اليوم

كرائحة زهرة السوسن ، أوكجلوس إنسان
على شاطئ السكر
إن الموت أمامي اليوم
مثل مجرى الماء العذب ، ومثل عودة الرجل من سفينة حربية إلى داره
إن الموت أمامي اليوم
كسماء صافية ، ومثل رجل يصطاد
طيورا لايعرفها
إن الموت أمامي اليوم
كمثل رجل يتوقف لرؤية بيته بعد أن أمضى سنين عدة في الأسر

إن الذي هنالك
سيقبض على المجرم كإله حي
ويوقع عقاب السوء على من اقترفه .
إن الذي هنالك
سيقف في سفينة الشمس
ويجعل أحسن القرايين هناك تقدم للمعابد
إن الذي هنالك
سيكون رجلا عاقلا غير منبوذ
مصليا لرع حينما يتكلم .

ليست القيمة الأخلاقية لهذا النص ، كأمثلة فحسب في مجرد تجسيده للتيار التشاؤمي أو العدمي ، الرفض لقيم عصره ، فالنص لا يكتفي بمجرد الرفض ، أو بمعنى أصح يرفض القيم السائدة لأن هناك قيما أخرى يؤمن بها ، ويتمنى لها أن تسود . ولكن مثل هذه القيم غائبة ولا أمل في إرجاعها ، ومن ثم ، فإن كاره نفسه (أو كاره البشر) ، ينطلق في عدميته من أساس لايمكن أن نصفه بأنه سلبي رفض فحسب ، لأن وراء السلب ، أفكارا أخرى موجبة،

وتصوراً ضمنياً لما ينبغي أن يكون . ولكن الواقع جعل مثل هذا التصور يبدو مستحيلًا استحالة تامة ، ولذا فقدت الحياة قيمتها ، وأصبح الموت هو الخلاص ، فمن يرى ؟! لعل القيم الغائبة عن هذه الحياة الدنيا ، تكون موجودة هناك في الحياة الأخرى، فيتحقق العدل المنشود، وتسود القيم المبتغاة . إذن فالحياة الإنسانية عند "كاره البشر" لا يمكن أن يبرر استمرارها ، إلا على أساس أخلاقي ، فإذا فقدت هذا الأساس ، كانت جديرة بالاستغناء عنها .

إن هذه النظرة الخلقية ، العميقة في إنسانيتها ، هي التي جعلت نص "كاره البشر" يبقى حياً إلى اليوم، قادراً على أن يمس أنبل ما هو إنسانى فينا .

ولنتأمل كيف وقف كاتب غربي من القرن العشرين - ليس علم المصرياته مهنته - أمام هذا النص الرفيع ، يقول هذا الكاتب ، وهو جون جاردنر J. W. Gardner ، بعد أن أورد مقتطفات من النص : "إن مقت الكاتب لحاضره ، وحنينه الجارف Nostalgia لعصر أكثر عدلاً ونظاماً وطيبة ، يشدنا بوصفه إحساساً معاصراً تماماً ، مع أن النص لم يكتب في هذا القرن العشرين ، بل كتبه إنسان يتأمل في الانتحار منذ آلاف السنين"^(١)

وإلى جانب ما في حوار "كاره نفسه" من نزعة خلقية تشاؤمية ، نلاحظ أيضاً مظهرًا من مظاهر التيار الارتياحي الذي لمسناه عند نفرحتب ، غير أن نفرحتب يصل من خلال الشك ، إلى تأسيس معيار خلقى جديد، هو معيار اللذة ، بينما يصل كاره نفسه إلى نتيجة مؤداها أن الحياة غير جديرة بأن تعاش ، مادامت قد فقدت أساسها الأخلاقي ، بالمعنى الاجتماعي للكلمة. ومن ناحية أخرى ، فنحن نجد أن الشك عند نفرحتب ، قد امتد إلى الحياة الأخرى ، وبالتالي فقد امتد إلى جوهر الدين ، فنص نفرحتب يثير الشكوك حول صحة التصورات الدينية المتعلقة بالاعتقاد في حياة خالدة في العالم الآخر ، ومن ثم فهو يدعو إلى تأسيس دعائم حياة سعيدة ، هنا في عالمنا الأرضي ، بدلا من أن نقبع في انتظار وهم اسمه : نعيم الدار الآخرة . ويقوم هذا الشك على أساس أن أحدا من الموتى ، لم يعد من القبر ، ليخبرنا عن ذلك العالم الآخر ونعيمه ، كما أن حواسنا وعقولنا لا تستطيع أن نخبرنا بشيء عنه ، ولذا كان من الوهم الاعتقاد بوجود أى عالم آخر ؛ سوى عالمنا الأرضي ، وأى نعيم آخر سوى نعيم الحياة الدنيا .

القيمة العظيمة لأراء نفرحتب ، ولنشيد عازف القيثارة المتقدم عليه ، تكمن بالضبط في أنهما يدعواننا للمرة الأولى ، دعوة صريحة ومنطقية، إلى أن نلتفت إلى تنظيم شئوننا على

(١) J. W. Gardner, The Individual and Today's World, op.cit., Pp. 109-110 .

الأرض ، بدلا من انتظار الحياة الآخرة^(١)، وربما كان هذان النصان من أبرز النصوص الدالة على ظهور الإلحاد فى مصر القديمة .

أما عن النزعة الارتيازية فى حوار "كاره نفسه" ، فهى لا تمتد لتشمل الحياة الآخرة ، لأن العدل المأمول فى الحياة الآخرة ، ظل هو البديل عما فى هذه الحياة الأرضية من فساد أخلاقى ، وربما كان هذا هو شعاع الأمل الوحيد ، الذى يخترق ظلمات اليأس الكابية ، التى خيمت على روح "كاره نفسه" .

إن النزعة الارتيازية الخلقية فى مصر القديمة ، كانت بمثابة عصر التنوير -Enlightenment الذى أشرق نوره فى سماء الفكر المصرى ، فعلم الناس كيف يفكرون ويتأملون ويتقدمون ؛ بدلا مما كانوا قد درجوا عليه فى الماضى : وهم يسلمون ويتقبلون ويوافقون . ويكفى أن الشك فى البعث والحياة الأخرى ، الذى توهجت شرارته فى عقول المصريين لأول مرة ، قد نهض على أساس منطقي ، هو نفسه الذى نهضت عليه التيارات المعاصرة المتشككة فى الحياة الآخرة . فإذا كان المصرى القديم قد أنكر هذه الحياة ، لأنه لا يوجد دليل مادى أو عقلى عليها ، فالتيارات المادية والارتيازية المعاصرة ، لاتمضى إلى أبعد من هذا^(٢) ، ذلك أن الشك الأخلاقى فى مختلف العصور، يرتبط غالبا بالثورة على أخلاق الدين التى تعد بنعيم أخروي^(٣) عوضا عما قد يلاقه الإنسان المؤمن فى حياته الأولى ، من كد وعناء . وهذا هو ما دفع البعض إلى القول بأن ما يكسبه العقل بالشك : يخسره الدين^(٤)، ولعل خير تصوير لما خسره الدين إزاء موجة الشك الخلقى، يتمثل فى هذه العبارة التى يقول فيها شاك مصرى قديم : "لو كنت أعلم أين يوجد الإله لقدمت له قريانا"^(٥).

(١) جماعة من الاساتذة السوفييت ، موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، مراجعة خضر زكريا ، دار الفكر ، ط٢ موسكو ١٩٧٩ ، ص ٥٥-٦ .

(2) Mouni Sadhu, Meditation (An outline for Practical Study), Wilshire Book Company, California, 1907, p. 116.

Cf : Miguel Onamuno, Perplexities and Paradoxes, Trans. by : Stuart Gross, Philosophical Library, New York, 1945. p. 114 .

(3) V. Afanasyev, Marxist Philosophy, (A Popular outline) Progress Publishers, Moscow, 2nd Edit., 1965 p. 334.

(٤) سلامة موسى ، تراث مصر الفكرى والفلسفى ، فى : تراث مصر القديمة ، مجموعة مقالات لجماعة من الكتاب ، المقتطف ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٩٨ .

(٥) جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٢١٠ .

لا شك في أن الدين المصرى قد تراجع أمام مد الحس العقلانى النقدي، الذى خلقته موجة الشك هذه ، ولم يكن التيار المادى هو المظهر الوحيد لهذا الكسب العقلى أمام الدين ، بل لقد تجلى هذا الكسب أيضا فى تيار آخر مضاد، هو التيار المثالى . فلنقف قليلا لنفحص أهم ملامح هذا التيار .

٢- التيار المثالى وممثوه :

أدى انهيار القيم القديمة كما رأينا ، إلى قيام موجة من الشك ، تمثلت فى أفكار "عارف القيثارة" ، وفرحتب من بعده ، ثم أخذت شكلها العدمى فى نص "كاره نفسه" . غير أن هذا لم يكن هو الأثر الوحيد الناجم عن انهيار تلك القيم ، إذ قد نجم عن ذلك الانهيار تيار آخر مثالى ، يحاول أن يؤسس قيما إنسانية رفيعة ، تعيد إلى المجتمع تماسكه ، وإلى الإنسان المصرى إنسانيته . وقد تمثل هذا التيار فى نصوص عديدة ، سنختار منها ما يصلح لتجسيد الأفكار الأساسية فى هذه المثالية الخلقية .

عنخو ونقد الانحطاط الخلقى :

ترقبت على موجة الشك السالفة - وربما واكبتها أحيانا - موجة أخرى حادة تعبر عن الروح النقدية الحرة ، التى نظرت حولها ، فوجدت المثل العليا منهارة ، والفضائل منبوذة ، والقيم متردية ، فأخذت على عاتقها أن تنتصر للفضيلة ، وتقف فى وجه الانحطاط الخلقى وقفة إيجابية .

كانت هذه الموجة تضع نصب أعينها - وهى تحاول أن تقف فى وجه الشر والرديلة- أن تعيد لأخلاق العدل والفضيلة رُوعاًها ، على أساس من النظرة المثالية التى تجعل من الخير غاية فى ذاته . ولم لا ؛ وقد أصبح المصرى يعى تماما ، فى ذلك العصر ، أن الله نفسه لم يعد يكثرث بالقرايين ١٩ حيث أصبحت فضيلة الرجل الفقير الذى يمثل بين يدي الإله بريئا من الآثام ، أكرم عند الله ، من الثور الذى يقدمه الغنى الظالم قربانا له (١).

كانت هذه هى الروح الجديدة التى انطلق منها المثاليون الأخلاقيون فى مصر . وانبداً بؤلهم، وهو عنخو ، أو "خع - خبر - رع - سنڤ Kha-kheper-re- seneb" إذا أردنا اسمه المصرى الكامل . ولعل من الأفضل أن نترك أنفسنا فى البداية لنص عنخو ، ثم ننظر بعد ذلك إلى ما يتضمنه من أفكار خلقية فلسفية : (٢)

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(٢) نقلنا النص عن برستيد . انظر : المرجع السابق ص ١٩١-٢ .

وانظر أيضا : جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ص ٢٨٤-٦ ، غير أن ترجمة النص فى هذا الكتاب مشوشة ، وتفتقر إلى الانضباط اللغوى

"لينتى كنت أعرف صيغا للكلام لايعلمها أحد ، وأمثالا غير معروفة ، أوحتى أحاديث جديدة لم تذكر (من قبل) ، أى خالية من التكرار ، لا ذلك الكلام الذى جرت به الأكسن ، منذ زمن بعيد مضى ، وهو ماتكلم به الأجداد" .

"إنى أقول هذا بحسب ما قد رأيت ، مبتدئا بأقدم الناس ، إلى أولئك الذين سيأتون من بعد .. إن العدالة قد نُبذت ، وأخذ الظلم مكانه وسط قاعة المجلس ، وخطط الآلهة انتهكت حرمتها وأهملت نظمها ، والبلاد صارت فى هم ، والحزن عم كل مكان ، وصارت المدن والأقاليم فى عويل ، وكل الناس صاروا على السواء يريزحون تحت وطأة الظلم . أما الاحترام فإن أجله قد انتهى . وعندما أريد أن أتحدث عن ذلك كله ، تتواء أعضاء جسمى بحمله ، وإنى لفى يؤس من أجلى قلبى المحزون ، وإنه لمؤلم أن أهدىء روعى من جهته ، ولو كان قلب آخر لتصدع ، ولكن القلب الشجاع يكون فى الملمات رفيقا لسيدته . ليت لى قلبا يتحمل الأكم ، فعندئذ كنت سأركن إليه ، فتعال إذن ياقلبى لأتكلم إليك ، ولتُجبنى عن كلامى ، وتفسر لى ماهو كائن فى الأرض .. إنى أفكر فيما قد حدث ، إن المصائب تقع اليوم ، ومصائب الغد لم تأت بعد ، وكل الناس لاهون عن ذلك ، مع أن كل البلاد فى اضطراب عظيم ، وما من إنسان خال من الشر ، فجميع الناس على السواء يقترفونه ، والقلوب مفعمة بالحزن ، فالأمر والمأمور صاروا سواسية ، فقلب كل منهما راض بما حصل ، والناس على الشر يستيقظون صباح كل يوم، لئن أن تنبذه القلوب ، فهى اليوم على ما كانت عليه بالأمس ، فلا يوجد إنسان عاقل يدرك ، ولا إنسان يدفعه الغضب إلى الكلام ، والناس تستيقظ فى الصباح كل يوم ، لتتألم . إن مرضى ثقيل وطويل ، والرجل الفقير ليس له حول ولا قوة ، لينجو ممن هو أشد منه بأسا ، وإنه لمؤلم أن يستمر الإنسان ساكنا على الأشياء التى يسممها ، ولكنه مؤلم أيضا أن يجيب الإنسان الرجل الجاهل".

وقد يقال - لأول وهلة - أين المثالية فى مثل هذا النص المتشائم^(١)، المتباكى على الفضيلة والخير ؟ هذا السؤال صحيح شكلا ، فنحن لانجد أفكارا إيجابية مباشرة يمكن أن نصفها بالمثالية ، غير أن النظرة المتعمقة ، تكشف الروح المثالية الكامنة فى هذا النص ، فلماذا يتباكى عنخو على انهيار العدالة ؟ لاتوجد إجابة أخرى ، غير رغبة عنخو الأصيلة فى أن تعود العدالة إلى سيرتها الأولى ، وتأخذ مجراها . ولماذا يتألم عنخو من تفشى الظلم فى قاعات المجالس ؟ لا لشيء إلا لأنه يريد أن ترتفع كل أنواع الظلم عن كاهل الإنسان . ولماذا يبتئس عنخو من صمت الناس على ما يرونه من انحطاط خلقى وتفسخ فى القيم ؟ لا لشيء إلا لأنه

(1) An Introduction to Ancient Egypt, op. cit., p. 102 .

يريد للناس أن ينهضوا من سباتهم ، ويدافعوا عن القيم الإنسانية النبيلة ، التي أوشكت أن تُلغى أنفاسها تحت وطأة الفساد الخلقي القائم . ولماذا يحتج عنخو على ما أصاب الفقير من جبروت الغنى؟ لا لشيء إلا لأنه يريد للناس أن يعودوا سواسية ، كما خلقتهم الآلهة .

إن نص عنخو هذا ، وثيقة فكرية خطيرة ، من حيث إنها تصور لنا أن المفكرين الأخلاقيين المصريين ، لم يقتصرُوا قط على تصوير ما هو كائن ، بل لقد اشرأبوا بأبصارهم صوب ما ينبغي أن يكون ، ولئن كان نص "عنخو" لا يرسم لنا معالم هذه الصورة بشكل مباشر ، فإن مفكرا أخلاقيا ومصلحا اجتماعيا آخر - من أولئك الذين يصفهم "برستيد" بأنهم حملة أقلام لإعلان حرب مقدسة لنصرة العدالة الاجتماعية - ألا وهو الحكيم "إيبور" Ipuwer ، يسد هذه الثغرة .

لقد تطورت المثالية الخلقية ، من حالة الكمون التي وجدنا فيها بنور هذه المثالية فيما وراء السطور التي خطها يراع "عنخو" ، إلى حالة الوضوح والتحديد، التي سنلمسها لدى مفكرين خَلَقَيْن مُهمَّين هما "إيبور" و"نفر رحو" Nefer-rohu أو نفر تي Neferti كما صحَّحه مورينز.

اليوتوبيا الخلقية لدى "إيبور" و"نفر رحو" :

يبدأ نص إيبور البداية الوصفية نفسها التي بدأ بها عنخو ، فنراه يصور حالة الانحطاط الأخلاقي التي آلت إليها البلاد ، بنغمة أسيانة ممزوجة بروح الرفض والاحتجاج^(١):

"إن قوانين قاعة العقل قد أُلقي بها ظهريا ، فصارت تدوسها الناس بالأقدام في المحال العامة ، والفقراء يفضونها على قارمة الطريق ، الرجل يُذبح وهو بجانب أخيه ، في حين أن أخاه يتركه لينجو بنفسه .. انظر : إن كل أصحاب الحرف لا يقومون بأي عمل ، وأعداء البلاد يفقرونها في حرفها ... انظر: إن الذي يحصد المحصول لا يعرف عنه شئيا ، ومن لم يحرق الأرض يملأ أهرامه .. انظر : إن الذي لم يكن يملك زوجا من الثيران صار الآن صاحب قطع منها .. انظر : إن الذي لم يكن يملك غلالا ، صار الآن صاحب مخازن من القمح . إن العدالة موجودة في البلاد باسمها فقط ، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو العزوف .. إن السرور قد مات ولم نعد نتذوقه ، ولا يوجد في الأرض إلا الانين الممزوج بالحسرات .. إن العظيم والخفير كليهما صار يقول ليتنى كنت ميتا ، ويقول الصغار ليتنا لم نَعْلَم أحد

(١) راجع النص في : جيمس هنري برستيد ، فجر الضمير ، ص ٢٠٨-١٢ ، والنص الذي يورده برستيد

ملخصا ، يفي هنا بالغرض .

ومتتا قبل هذا . ليت الناس يفنّون ، فلا يحدث حمل ولا ولادة ، وليت البلاد تملأ من الغوغاء ، حتى يقضى على الشجار .. ليتنى كنت رفعت صوتى (من قبل) ، حتى كنت قد أنقذت نفسى من الألم الذى أنا فيه الآن ، فالويل لى ، لأن البؤس عم فى هذا الزمان .

وحتى هنا ، يبدو "إيبور" متفقاً مع سابقيه من المتشائمين ، والراغبين فى الخلاص بالموت ، صحيح أنه ينقد الأوضاع المتردية ، من موقف المصلح الاجتماعى والداعية الأخلاقى فى الوقت نفسه ، ولكنه حتى الآن لم يقدم لنا بديلاً عما هو كائن ، أى أنه اقتصر فقط على مجرد الرفض والشجب والاستنكار ، إلى آخر هذه المواقف الخلقية السلبية . ولكن الجزء التالى من حديث "إيبور" هو الذى يكمل لنا فكر الرجل . حيث أخذ خياله الفلسفى يتصور يوتوبيا متواضعة ، ولكنها - فيما نعلم - أول يوتوبيا فى تاريخ الفكر الإنسانى ، يقول "إيبور" فى يوتوبياه ، التى قامت على تصور حاكم مثالى :

".. فهو يطفىء اللهب ، ويقال عنه إنه راعى كل الناس ، ولا يحمل فى قلبه شراً ، وحينما تكون قطعانه قليلة العدد ، فإنه يصرف يومه فى جمع بعضها إلى بعض ... ليت عرف أخلاقها فى الجيل الأول ، فعندئذ كان فى مقدوره أن يضرب الشر ، وأن يمد ذراعه ضده . فأين هو اليوم ؟ هل هو بطريق المصادفة نائم (حتى الآن) ؟ .. انظر : إن بأسه لا يرى ."

هذا هو الجانب الإيجابى فى يوتوبيا إيبور المتواضعة ، فالإصلاح الخلقى عنده لا يستقيم إلا فى وجود الحاكم العادل ، أو على رأى "بريستد" الحاكم الأمثل ، الطاهر ، النقى الخير المقاصد ، الذى يعز عشيرته ويحميها ، ويسحق الأشرار ، ولأن "إيبور" قد عبر عن يوتوبياه هذه بين يدي الملك الحاكم فى ذلك الوقت ، فإن بريستد يجعله رائد التبشير فى تاريخ الإنسانية ، قبل أن يظهر أنبياء العبرانيين بحوالى ١٥٠٠ سنة^(١) ، كما يشبه به الحكيم "نathan" الذى واجه الملك "داود David" (ت ٩٦٢ ق م)^(٢) فيما بعد بكلمته النافذة: «أنت هو الرجل»، ذلك أن "إيبور" لم يقف عند مواجهة الفرعون بحالة الفساد الأخلاقى ، ولم يقتصر على التنبؤ بمجىء حاكم أعدل منه ، يحق الحق ويعلى القيم ، بل حملة أيضاً المسئولية كاملة عن التدهور الأخلاقى الذى فت فى عضد البلاد ، يقول "إيبور" فى نهاية حديثه للفرعون :

(١) جيمس هنرى بريستد ، فجر الضمير ، ص ٢١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٣-٢١٤ .

"إن الأمر الملكي ، والمعرفة ، والعدالة (يعنى الماعت) ، فى قبضة يدك ؛ ولكن ماتصنعه فى البلاد هو النزاع وصوت القلاقل .. ولقد قطعت ذلك لتشتد علينا هذه الأمور ، لقد نطقت زورا وبهتانا" (١) ..

لقد كانت هذه هى المرة الأولى التى يتجرأ فيها المفكرون الأخلاقيون على الفرعون نفسه ، بدافع من غيرتهم على القيم العليا والمثل الإنسانية الرفيعة ، مما جعل هذه اليوتوبيا Utopia مشهورة لدى الباحثين فى المصريات ، باسم : تحذيرات "إيبور" (٢).

هذه المثالية اليوتوبية ، إن جاز التعبير ، نجدها عند نفرتى؛ أو "نفر رحو" ، الذى يقال إنه ألقى حديثه هذا أمام الملك سنفرو "Snefru" (حكم حوالى ٢٦٨٠-٢٦٥٦ ق.م) . وإن صح هذا ، تكون أقدم من نص إيبور بعدة قرون .

يبدأ "نفرتى" حديثه كعادة حكماء ذلك الزمان ، بتصوير ما هو كائن ، لكى يتجاوزه عما قليل إلى ما ينبغى أن يكون ، فيقول : (٣)

"انصت يا قلبى ، وانع تلك الأرض التى فيها نشأت .. لقد أصبحت هذه البلاد خرابا ، فلا من يهتم بها ، ولا من يتكلم عنها ، ولا من يذرف الدمع . فأنى حال (أصبحت) عليه تلك البلاد ؟ لقد حُجبت الشمس ، فهى تضىء لكى يبصر الناس .. إن الرجل يجلس فى عقر داره موليا ظهره ؛ بينما غيره يُنبح بجوارحه .. سأريك الآن وقد صار مثل العدو ، والاخ وقد صار خصما ، والرجل يذبح والده .. وكل الأشياء الطيبة قد ولت . والبلاد تحتضر .

وعلى نحو ما شيد إيبور يوتوبياه على أساس تصور حاكم أمثل ، يقوم بإقرار العدالة وإعادة القيم الخلقية إلى الحياة ، يفعل نفرتى ، فيتطلع إلى عالم تسود فيه العدالة ، وتقتصر الفضيلة ، وتبرأ فيه البلاد مما أصابها من وهن وتفسخ ، على الصعيدين الخلقى والاجتماعى ، بل على الصعيد القومى أيضا .

إن كلا من يوتوبيا "إيبور" و"نفرتى" تربطان العدالة الخلقية بشخص واحد ، هو الحاكم ، وتحملانه المسؤولية كاملة عن حماية الفضيلة والأخلاق . ولم تكن هذه هى الرؤية اليوتوبية الوحيدة لدى المفكرين فى ذلك العصر ، بل إننا نجد مفكرين آخرين ، أقاموا تصوراتهم

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(2) T.G.H. James, An Introduction to Ancient Egypt, op. cit., p. 101. Cf : A.R. David, The Ancient Egyptians, op. cit. p. 91.

See also R T R. Clark, Myth an Symbol in Ancient Egypt, op. cit., p. 68. Cf . S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit , Pp 47-68.

(٣) جيمس هنرى بريستد ، فجر الضمير ، ص ٢١٥-١٨

الإصلاحية ، على أساس من الإصلاح الشامل ، الذى لا يقف عند مجرد تعليق المسئولية الخلقية الكبرى على شخص معين ، مهما تكن طبيعة هذا الشخص ، بل يتطلع إلى ما هو أبعد ، إلى إصلاح خلقى واسع يُقيم ما اعوجَّ من أخلاق أعضاء المجتمع كله ، لاسيما الموظفون والإداريون القائمون على أمور الناس ؛ هذا هو مانجده فى نص شهير لمصرى من عامة الشعب ، اسمه "خون إنبو" . وقد اشتهر هذا النص باسم "شكاوى الفلاح الفصيح" (١) .

وفى هذا النص يخاطب "خون إنبو" الحاكم بقوله : (٢) "أيها الدفة لا تتحرف ، وأيها السند لا تميل ، وأيها الخيط لا تتذبذب . لقد انفلت العدل من تحتك ، وأقصى عن موضعه ، والموظفون يشاغبون ، والموعظة الحسنة أهملت ، وما هم القضاة يتخاطفون ما سلب منى" . ويقول خون إنبو فى تشبيه لطيف وتصوير حى مؤثر :

"ها أنت رئيسا وبيدك ميزان ، إذا اختل الميزان فأنثت مختل ، ولسانك هو لسانه الصغير ، وقلبك صخبته ، وشفطاك قبه ، فإذا سترت وجهك عن يطفف ، فمن يرفع العار ؟

ويستمر فى شكاية طريفة الأسلوب بليغة المعنى ، وهو يحض الحاكم على العدل :

"أقم العدل لرب العدل ، الذى عدل عدالته موجود .. ويا قلم (تحتوى) وقرطاسه ولوحته تنزهوا عن عمل السوء ، فإنما الخير بالخير ، والحسنى لها ما هو أحسن منها ، والعدل باق إلى الأبد ، يهبط مع صاحبه إلى الجبابة ، فإذا دفن احتوته الأرض معه ، ولن تزول سمعته من هذه الدنيا ، وسوف يفكر بالخير . وهذا هو خير ما فى أقوال الرب ، فمن يكن سندا ، فلا ينبغى له أن يميل ، ومن يكن ميزانا ، لا ينبغى له أن يتذبذب ، وسواء جئت أنا أم أتى غيرى ، وجب عليك أن تتحدث ، ولا تنصت هكذا إلى كما لو كنت أحداث شخصا آخرس .. قل الحق إذن وافعل الصواب ، فالعدل عظيم ، وخالد" .

ويستمر خون إنبو فى لهجته الحادة ، قائلا للحاكم الظالم :

"إنك أشبه بقرية بغير عمدة ، وجماعة لا كبير لها ، ومركب لا ريان فيها ، وعصابة لا هادى لها ، أنت نبيل نهاب ، وحاكم مرتشٍ ، وكبير منطقة كان ينبغى أن يمنع الاختلاس ، ولكنه أصبح أنموذجا لمن يود أن يختلس" .

(١) توجد ترجمة عربية للنص كاملا مع مقدمة تحليلية فى : جوستاف لوفيفر " ، روايات وقصص مصرية

من العصر الفرعونى ، ص ٩٠-١٣٥ .

(٢) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ١ ، ص ٣٦٤-٥ .

وإذا ما تأملنا هذه النزعات الخلقية الإصلاحية ، سواء لدى إيبور أو نفرتي أو خون إنبو ، فإننا سنجد أن هناك قاسما مشتركا بينها جميعا ، هو نشدان العدل باعتباره أساسا للأخلاق ومعيارا للقيم . وحينما نقول إن العدل معيار للخلق المصرية ، فإننا نعني بهذا الجانبين : الفردى والاجتماعى ، لهذه الفضيلة^(١) . ويصدق هذا ، تقريبا ، على سائر الأفكار الأخرى التى انتشرت فى ذلك العصر المتردى ، وأهمها الأفكار المبثوثة فى الحكم والنصائح والوصايا ، فهى تتطرق جميعا ، من الرغبة الملحة فى إقرار فضيلة العدالة ، على المستويين الفردى والاجتماعى .

وإذا كانت العدالة قد لعبت هذا الدور المهم فى الأخلاق المصرية ، فإنه يحق لنا أن نصفها بأنها المبدأ الغائى Teleological الذى ينتظم القيم الخلقية جميعا ، فى إطار ما يمكن أن يسمى بالنظام الأخلاقى للعالم^(٢) ، الذى جسّد القيم الخلقية المثالية فى العناصر التالية :

١- اتجاه المفكرين الخلقين المصريين إلى رسم صورة عامة لما ينبغى أن يكون ، انطلاقا من رفض ما هو كائن . وقد أصبحت العدالة هى المعيار الخلقى العام الذى ينبغى أن تخضع له سائر القيم . وفى هذه الحالة فنحن أمام أول أخلاق معيارية Normative فى تاريخ الفكر الفلسفى .

٢- الخير هو قيمة القيم وجوهره تحقيق العدالة ، والشر هو بؤرة القيم السالبة ، ومن ثم فهو نقيض العدالة ، إذ أنه يشمل سائر أنواع الظلم ، لا سيما الظلم الاجتماعى .

٣- يترتب على ذلك أن يكون الشر إنسانى الطابع ، فالإله فى الدين المصرى ليس مصدرا للشر على الإطلاق ، وحيثما يوجد شر ، فذلك لأن الإنسان خرج عن شريعة الله . لقد ارتبطت مشكلة الشر فى فلسفات دينية لاحقة بمبدأ العناية الإلهية^(٣) God's Providence ، من حيث إن الله هو المسئول عن خلق الشر فى العالم . غير أن مثل هذه الفكرة لم تكن موجودة فى التصور المصرى ، فالشر - كما ذكرنا - بغيض إلى الإله ، ولذا فهو منتهى عنه . كما أشارت إلى ذلك بعض النصوص المتعلقة بالإله رع^(٤).

٤- تقوم المثالية الخلقية المصرية ، على تأكيد عنصر الحرية الأخلاقية ، فمادام الله قد نهى الإنسان عن الشر ، فهذا يعنى أن عنصر الإرادة الخلقية قائم لدى الإنسان ، فهو إذن حر فى

(١) انظر : عبد الرحمن بدوى ، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، ط١ ، الكويت ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٥ ، حيث تجد شرحا لمفهوم العدل من زاوية فلسفية ، يعالج البعد الفردى ، والبعد الاجتماعى ، والبعد الكونى لهذا المفهوم .

(2) E. Haeckel, The Riddle of The Universe, Watts and Co., London, 1937, P. 220 .

(3) Dom. I. Trethowan, Absolute Value (A Study in Christian Theism), George Allen and Unwin, London, 1970, p. 139.

(٤) راجع ما ورد عن العناية الإلهية فى الفصل السابق من هذا الكتاب، ص ١٤١ وما بعدها .

توجيه هذه الإرادة حيث يشاء ، وكأن الأخلاق المصرية فى شقيها المثالى والمادى جميعا ، قد أخذت منحى مضادا للنزعة القدرية Fatalism^(١) ، التى تؤدى إلى الإيمان بالاحتمية De-terminism ، فى الوقت الذى أعطت فيه من حرية الإرادة ، إلى الحد الذى يجعلنا نرجح أنها كانت فى جوهرها أخلاقا للمسئولية لا تنتظر إلى آثار الأفعال ونتائجها ، بل إلى المبدأ والواجب . Deontological .

٥- أخذت العدالة فى مجال الأخلاق ، صيغة الواجب الخلقى الملقى على ضمير الفرد ، بحيث كان ينبغى عليه أن يسلك تجاه الآخرين ، على النحو الذى يحبونه^(٢) ، ويحب هو أن يسلكه إزاءه.

٦- سما الإنسان فى بعض التصورات الخلقية المصرية ، إلى مرتبة القداسة ، أى - بلغة الفلسفة - أصبح قيمة فى ذاته ، لا يحق - ولو على المستوى النظرى - لأحد أن يمتنه ويحط من شأنه . وهناك نص يعود إلى عصر الملك خوفو Cheops-Khufo أى إلى القرن السابع والعشرين ق.م تقريبا ، يقول : "إن الإنسان صورة الله ، وهو مخلوق مقدس"^(٣) ، وقد تأكدت هذه النظرة السامية إلى الإنسان ، بالفكرة التى شاعت فى مصر ، وفحواها أن الله يحل فى سائر المخلوقات^(٤) ؛ فكان الإنسان فيه نفحة إلهية ينبغى أن ينعكس وهجها على سلوكه ، وهذا هو ما قامت عليه الأخلاق المثالية المصرية .

٧- قامت الأخلاق المصرية على مبدأ النظام الأخلاقى للعالم ، الذى يكون فيه كل إنسان خاضعا لهذا النظام ، بل إن الإله نفسه يخضع لمثل هذا القانون أو النظام الكونى^(٥) . وقد كانت العدالة أو "الماعت" ، هى قلب هذا النظام . غير أن هذا النظام لم يكن نظاما مصمما صارما ، بل كان يقوم على أساس وجدانى ، يكون فيه التعاطف Sympathy هو قطب الرحى . ولا ريب ، فى أن التعاطف والمشاركة الوجدانية ، يعبران عن أهم ركائز الأخلاق المثالية^(٦) ، فى أعم صورها .

(1) A. R. Lacey, A Dictionary of Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London, art. "Freewill and Determinism".

(٢) سلامة موسى ، تراث مصر الفكرى والفلسفى ، ص٩٦

(٣) سامى جبرا ، مظاهر الفكر عند قدماء المصريين ، فى : تراث مصر القديمة ، ص ١١٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٠٨ وانظر أيضا : جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٥٦ .

(٥) برستيد ، فجر الضمير ، ص ١٤١

(6) Adam G. Whyte, The Religion of the Open Mind, Watts and Co. London, 4th Edit., 1942, p. 91

هذه السمة الوجدانية التي تميزت بها فكرة العدالة المصرية ، تجعلنا نعتقد أن الأصول الدينية الخالصة للماعت ، قد اكتسبت على مر الزمن صبغة إنسانية حقيقية . والحق أن فكرة الماعت ، تعود بأصولها الإنسانية إلى ظهور فكرة محاكمة الموتى في العالم الآخر ، أى فكرة الثواب والعقاب ، التي كانت لها دالتان : أولاهما هي الاعتقاد بأن قواعد الأخلاق لها الأولوية على القواعد القضائية أو القانونية الخالصة ؛ وثانيتهما هي الاعتقاد بأن العدالة الأرضية ستستمر إلى ما بعد الحياة^(١) ، فمنذ ظهور فكرة المحاكمة الخلقية في عهد الأسرة الخامسة تقريبا^(٢) ، بدأ الانفصال ، أو التفرقة الحاسمة بين العالم الأرضي والعالم الآخر . وهكذا أصبح على الملك وأتباعه ، أن يحتكموا إلى الإله^(٣) ، وبتحديد أكثر إلى الماعت .

إن الطابع الخلقى الذي أضفته فكرة المحاكمة في العالم الآخر على الفكر المصرى . يتمثل في الفصل الشهير المتضمن في "كتاب الموتى The Book of the Dead" ، الذى هو امتداد لما جاء في نصوص الأهرام ونصوص التوابيت Coffin Texts ، من حيث تأكيد على فكرة المسؤولية أمام الآلهة يوم الحساب^(٤) . وهى فكرة تطورت حتى أصبحت أوضح وأنضج في كتاب الموتى ، خاصة في الفصل (١٢٥) الذى اشتهر باسم الاعترافات السلبية Negative Confessions ، مع أن برستيد لا يوافق على هذا المصطلح الدارج ، بل إنه لا يوافق على مصطلح "الاعتراف" أصلا ، ويفضل مصطلح "إعلان البراءة"^(٥) . وعلى أية حال ، فإن المتوفى - فى هذا الفصل - كان مطالباً بأن يعلن براءته أمام الآلهة بصيغة يقول فيها^(٦):

"انظر ، إني أحضر اليك ، حاملا الماعت ، ومبعدا الخطيئة من أجلك ، لم أرتكب أية خطيئة ضد الناس .. لم أفعل الشر فى موضع الحق .. إني لا أعرف أى خطأ .. لم أفعل أى شيء أثيم . لم أفعل ذلك الذى يمقته الإله ، لم أبلغ السوء عن خادم إلى سيده ، لم أسمع بأن يجوع أحد ، لم أتسبب فى بكاء أحد ، لم أقتل ، ولم أمر بالقتل ، لم أتسبب فى تعاسة إنسان ، لم انتقص طعام المعابد ، لم أقلل من قرابين الآلهة ، لم أنتهب قرابين طعام الموتى ، لم أزن ،

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 120.

(2) Ibid, p. 17, 21.

(3) Ibid., p. 128.

(٤) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٣٢١ .

(٥) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٤٠٤ . ويوافقه فى هذا مورينز ، انظر كتابه ، ص ١٣٠ .

(٦) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ٤٠٢ - ٣ .

لم أكن نجسا فى جوار إله مدينتى الطاهر ، لم أطفئ مكيال الحنطة ، لم أنقص مقياس الأرض ، لم أثقل وزن الموازين ، ولم أحرف مؤشر الميزان ، لم أأخذ اللبن من فم الطفل ، لم أطرده الماشية عن مرماها ، لم أضع الشراك لطيور الإله ، لم أصطد السمك فى مناقعه ، لم أورد الماء فى إبانته ، لم أضع سدا للماء الجارى ، لم أأخذ النار فى إبانها ، لم أحتبس قطعان أوقاف المعبد ، لم أداخل الإله فى عطاياه .

ويختتم المتوفى إعلان البراءة هذا ، بعبارة يقول فيها :

"لايقوم ضدى أى شىء شرير فى هذه الأرض ، فى ردهة الحق ، لأننى أعرف أسماء هؤلاء الآلهة ، الذين يوجدون فيها من أتباع الإله العظيم".

ولعل برستيد كان محقا فى معارضته لمصطلح "الاعتراف السلبي" ، ففى كتاب الموتى اعترافات إيجابية تكمل إعلان البراءة ، وتعطى للمتوفى حق الفوز بالنعيم ، وكأن عدم اقتراحه الشر ؛ لا يكفى وحده .

يقول المتوفى^(١) فى الشق الإيجابى من ذلك الإعلان :

"انظروا ، إننى أعيش على الاستقامة (الماعت) ، ومنها أطعم قلبى" ، لقد فعلت ذاك الذى يقوله الناس ، وذاك الذى يصبح عنه الآلهة راضين ، لقد أعطيت الخبز للجوعان والماء للعطشان ، والملابس للعارى ، وقدمت معبرا لمن كان دون قارب ، لقد قدمت القرابين المقدسة لأجل الآلهة ، وقرابين الطعام لأجل الموتى . انقنوني ، احموني ، لاترفعوا أية شكوى ضدى أمام الإله العظيم، لأننى شخص طاهر الفم واليدين" .

لقد كان إعلان البراءة هذا ، أحد المظاهر البارزة لأثر فكرة الحساب الأخرى على الأخلاق المصرية . وهى فكرة لاتتجلى فى هذا الفصل الشهير من كتاب الموتى فحسب، بل هناك نصوص أخرى ، أو بمعنى أصح كتب أخرى للموتى ، تتجلى فيها هذه الفكرة ، لاسيما بردية "أنى" Ani الشهيرة، التى تحوى ابتهالات مشابهة إلى الإله رع خالق الأبدية Eter-Imity الذى يستجيب لنداء "أنى" للحصول على مكان فى النعيم الأخرى ، أو فى الأرض المقدسة Land of Holiness^(٢)، وتحوى أيضا ابتهالات أخرى للإله أوزيريس تعلن طهارة المتوفى، وتستشفع أوزيريس لدى تحوت^(٣).

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

(2) The Book of the Dead, Trans. into English and Introduced by E.A.W. Budge, Bell Publishing Company, New York, p. 297.

(3) Ibid, p. 525.

نقد يدأنا هذا الحديث بالإشارة إلى أن روح التوسط والاعتدال التي تميز بها الدين المصري، قد انتقلت إلى مجال الأخلاق ، فأصبحت الأخلاق هي أخلاق العدل . والعدل في الدنيا لا ينفصل عن العدل في الآخرة ، ذلك أن المعنيتين ، الدنيوى والأخروى ؛ متكاملان في مفهوم الماعت^(١) . وهنا تتجسد الروح المصرية في إيجاد الصيغ المعتدلة ، حتى بالنسبة لمفهوم العدل نفسه ، الذى لا يطفى فيه الشق الدنيوى على الشق الأخروى ، أو العكس .

وقد تجلى هذا أيضا فى الفهم المصرى للخلود ، الذى يقوم على صيغة أخرى من صيغ التوسط فى الربط بين الجسد والروح . وفى هذا السبيل ، نجد أن المصريين قد فرقوا بين كل من "الكا" Ka^(٢) و"البا" Ba و"الحو" Khu من ناحية ، وبين الجسد من ناحية أخرى ، حيث اعتبروا "الكا" هي ذات الإنسان ، ونفسه ، وحيويته وفاعليته ، فهي إذن ليست منفصلة عن صاحبها^(٣) ، وليست - كما فهم برستيد - إلها حارسا أعلى^(٤) . أما "البا" فهي النفس Psyche كما ترجمها حور أبوالو Horapollon^(٥) ؛ وربما كان أحد معانيها دالا على الروح Spirit ، ذلك أنها كانت تظهر لأول مرة عند موت الفرد ، ومن ثم اتجهت الدموات للمتوفى إلى أن يصبح "با" عند الموت^(٦) . أما «الحو» أو «الباخو» فيعتبر أكثر هذه المصطلحات غموضا ، ويتداخل معناه مع معنى «الكا» و«البا»^(٧) .

وعن طريق التوفيق بين هذه العناصر جميعا ، أمكن للإنسان المصرى أن يتصور الخلود على أنه خلود للروح ، دون أن يعنى ذلك أن الجسد سوف يندثر تماما بغير رجعة ، فهذا مما يتنافى مع ما لسناه فى الصفحات السابقة ، من نزعة أصلية نحو الاعتدال والتوسط .

(1) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 129.

(2) R. T. R. Clark Myth and Symbol in Ancient Egypt, op. cit., pp. 231-4.

(٣) عبد العزيز صالح ، مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر النوبة القديمة ، بحث بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مجلد ٢٢ ، ج١ ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٩٧ .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٨٩ . وقد فهم برستيد هذا المعنى من خلال تفسير نصوص الأهرام ، التى يقول بعضها : (عندما يموت أوزيريس فإنه يذهب إلى "كا" ، وكذلك الإشارات التى كانت تسمى الموتى : (أولئك الذين ذهبوا إلى كاعاتهم).

(5) M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit., art. "Ba".

و«حور أبوالو» هو أحد اليونانيين المتمصرين عاش بمصر فى القرن الخامس الميلادى، وكتابه عن الهيروغليفية: «Hieroglyphica» هو الوحيد الذى حفظه الزمن من بين كتابات أخرى عديدة فى الموضوع نفسه، غير أنه انطلق فيه من النظرة اليونانية القديمة الخاطئة ، التى اعتبرت الهيروغليفية رموزا ومجازا، وليست علامات صوتية.

(٦) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٩٣ - ٤ .

(٧) المرجع السابق، ص ٩٤-٥ ، حيث يناقش المؤلف معنى «الباخو» .

ثانيا : الفروع اليونانية :

لعل السمتين الأساسيتين اللتين يمكن أن تلخصا الفلسفة الخلقية المصرية ، هما أنها أخلاق اعتدال أو توسط ، على نحو ما كان الدين المصرى نفسه ، هذه واحدة ؛ والأخرى أن هذه الأخلاق كانت أخلاق عدل وفضيلة ، بالمعنى الذى رأينا أنه ينطبق على الحياة الدنيوية والأخروية جميعا .

وإن كنا قد رأينا فى الفلسفة الخلقية المصرية ، اتجاهات مادية أو نفعية إلى جانب التيارات المثالية ، فإنها لاتمثل إلا الروافد والنهيرات التى لا يلبث أن يذيبها النهر الفكرى الكبير فى مزيج متجانس ، تماما كما يصل النيل إلى مصر ، وقد امتزجت أمواه روافده فى مجرى واحد، واندغمت فى تيار واحد .

وإذا جئنا الآن إلى اليونان ، لنرى كيف انتقلت إليهم الأفكار الأساسية للفلسفة الخلقية المصرية ، فإن خير طريقة هى أن نقرأ الكتاب من أول صفحة فيه ، أى من التأملات المبكرة التى وردت فى تراث هوميروس وهزiod ، حتى أفلاطون ، على نحو ما فعلنا فى الفصل السابق .

إن آلهة هوميروس ، على الرغم مما يبدو من كونهم مجردين من مبادئ الأخلاق ، إلا أنهم كما يرى جيمس ميل J. Mill لم يكونوا أشرارا^(١) . ونحن نجد فى الإلياذة والأوديسة أفكارا متناثرة وأحداثا شتى تشير إلى آلهة ذات حس خلقى وتدبير عادل ، إذ أنها تبدو غير مسئولة عن الخطيئة الإنسانية Human Sin ،^(٢) فالإله زيوس مثلا ، يوزع الرخاء Prosperity على الناس بغض النظر عن كونهم خيرين أو أشرارا ، فهو يعطى كلا منهم حسب مشيئته^(٣) .

(١) فينلى ، عالم أوديسيوس ، ص ١٥٨-٩ .

(٢) وقد رأينا فى الصفحات السابقة ، كيف أن الآلهة المصرية لم تكن مسئولة عن الشر، إذ أن الإنسان وحده هو المسئول عنه، كما رأينا التدبير الإلهى العادل متمثلا فى توزيع الأشياء الأساسية بين البشر بالتساوى .

(3) F. M. Cornford, Greek Religious Thought, op. cit., p. 11 .

وتظهر فكرة العدالة عند هزيود بصورة أوضح ، لا سيما فى "الأيام والأعمال"^(١) ، هذه القصيدة التى تسيطر عليها فكرتان أساسيتان : أولاهما العدالة وقيمتها ، والأخرى فكرة النجاح عن طريق العمل الجاد^(٢) . وتتجلى أهمية هزيود فى أن فكرة العدالة التى احتلت عنده مكانا جوهريا ، ستجد صدى واسعا فيما بعد ، خاصة عند سقراط وأفلاطون .

ونجد لدى هزيود أيضا ، أفكارا أخلاقية أخرى ، سيكون لها الصدى نفسه فيما بعد ، مثل فكرة الانحطاط الأخلاقى التى سيتبناها أفلاطون ؛ ففى نص شهير ، يتحدث هزيود عن تسلسل الأجيال البشرية من حسن إلى سىء ، ومن سىء إلى أسوأ ، فقد خلق الإله الجيل الأول من معدن الذهب النفيس ، وكان ناس هذا الجيل يعيشون بقلوب مغتبطة لايعرف إليها الحزن سبيلا ، كما لاتعرف الكهولة طريقها إليهم ، ولا المرض ؛ ولما حان أجلهم ، لم يكن الموت بالنسبة إليهم إلا كسنة من النوم^(٣) . ثم جاء بعد هذا الجيل "الذهبي" ، جيل آخر من "الفضة" وهو ليس أقل من الجيل السابق فى العقل أو فى المنزلة فحسب ، بل أيضا فى التدين وتقديس الآلهة ، مما دفع زيوس إلى إهلاكهم^(٤) وإحلال جيل ثالث محلهم ، مخلوق من البرونز Bronze الذى انبثق من شجرة الردار Ash Tree . وكان هذا الجيل بالطبع أسوأ من سلفه ، فقد اتسم بالعنف والقسوة ، حتى أن أناسه أهلك بعضهم بعضا ، فذهبت أرواحهم إلى الجحيم ، غير مأسوف عليها.^(٥)

واصل زيوس مهمته ، فخلق جيلا رابعا من الأبطال Heroes ؛ كان أفرادهم يسمون أنصاف الآلهة Demi-Gods ، غير أن الأمر انتهى بهم إلى مصير سابقهم^(٦) .

(1) Hermann Frankel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, Trans. by :Moses Hadas and James Willis, Basil Blackwell, Oxford, 1975, Pp. 112-131.

(2) Ibid, p. 113 .

(3) Hesiod, *Theogony*, in : Hesiod and Theognis, op. cit., p. 62.

(4) Ibid p. 63.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., pp. 63-4.

أما الجيل الخامس ، فقد خلقه زيوس من الحديد^(١) ، وقد كان هزيود نفسه ينتمى إليه. وانستمع إلى وصفه لهذا الجيل التعس ، الذى انحدرت به الحال إلى الدرك الأسفل ، حتى لقد أخذ هزيود يندب حظه العاثر لأنه انتمى إليه^(٢):

لكم كنت أود ألا أنتمى لهذا الجيل

ياليقنى مت قبل هذا ، أو ليتنى ما كنت قد ولدت بعد

فذلكم هو جيل الحديد

حيث الرجال طوال النهار يكونون

دونما توقف ، وهم مهمومون

وفى الليل يغيبون بعيدا ، ويدركهم الموت .

وسوف لانتحاج إلى جهد كبير، لكى نستعيد هنا ما سبق أن رأيناه لدى المفكرين المصريين الذين صوروا عصر الانحطاط ، فتمنى بعضهم لو أنه لم يولد ، كما تطلع بعضهم إلى الموت بوصفه خلاصا ، لاسيما فى نص كاره البشر أو كاره نفسه . إن الروح التى لمسناها فى بعض النصوص المصرية القديمة ، شاخصة إلى العصر الذهبي الغابر ، الذى استظل بظل "الماعت" واستضاء بنورها العميم ، تعود فتتجلى هنا فى فكرة هزيود عن الانحطاط الخلقى .

أما عن فكرة العدالة فى "الأيام والأعمال" ، فتمثلها الأبيات التى يناشد فيها هزيود صاحبه بيرسيس Perses أن يتبع الحق ، ويطامن من كبريائه ، ويكبح جماح غلوائه ، فالكبرياء عنده هى عين الشر للإنسان العادى ، وأيضا للنبلاء من بنى البشر . ومن ثم فإن هزيود ينصح رفيقه بأن يسلك طريق العدالة ، لأنها خير طريق فى رأيه ، وهى التى ستتقصر فى النهاية على سائر الرذائل^(٣).

ويستمر هذا التمسك الأخلاقى بالعدالة عند ثيوجنس (٥٦٥-٤٩٠ ق.م) ، الذى يرى أن فعل الشر يوجب العقوبة ، ويؤكد أن الشر لا يلد إلا الشر^(٤).

(1) Ibid, p. 64

(2) Loc. cit.

(3) Ibid, p. 65.

(4) Theognis, Elegies, in : Hesiod and Theognis, op. cit., p. 110.

Cf : H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 15.

ومرة أخرى ، نلاحظ هنا روح الأخلاق المصرية التي اهتمت اهتماما كبيرا بالخير الأخلاقي ، وجعلت العدالة عنوانا عليه ، كما جعلت الظلم عنوانا على الشر . وكذلك نستطيع أن نتعرف هنا ، على فكرة المسئولية الخلقية ، لاسيما في قول ثيوجنس إن الشر يوجب العقوبة . وتعود فكرة المسئولية الخلقية بدورها ، إلى فكرة العدالة الخلقية ، فالعدالة هي التي تجعل الإرادة تحس بالمسئولية إزاء حقوق الآخرين .^(١)

ويمكننا أيضا أن نتلمس نثارا من الأفكار الأخلاقية الأخرى ، المبثوثة في نتاج شعراء القرنين السادس والخامس ق.م . مثل سيمونيديس^(٢) Simonides (٥٥٦-٤٦٧ ق.م) وبياكخيليديس Pacchylides (٥٠٧-٤٢٨ ق.م)^(٣) ، فقد كان شعر هذا العصر في جانب كبير منه مطبوعا بطابع الحكمة . وكذلك عبّر عدد من المصلحين والمشرعين في هذا العصر ، عن بعض جوانب الحكمة الأخلاقية . وقد أشار أفلاطون إلى بعض حكمهم في محاوره بروتاجوراس^(٤) ، وفي محاورات أخرى . وربما كان الحكيم "إيسوب" Aesop واحدا ممن ينطبق عليهم هذا القول ، لما حفلت به أمثاله وحكاياته من حكمة خلقية ، وروح تهذيبية^(٥) ، وهي روح ترتد بدورها إلى أصول مصرية . كما يشهد بهذا المتخصصون في المصريات^(٦) .

أما شعراء التراجيديا الكبار : "إيسخيلوس" Aeschylus (٥٢٥-٤٥٦ ق.م) ، و"سوفوكليس" Sophocles (٤٩٥-٤٠٦ ق.م) ، و"يوربيدس" Euripides (٤٨٠-٤٠٦ ق.م) ،

(1) Henry Davis, Moral and Pastoral Theology, 4th Edit., Chead and Ward, London, 1945. p. 255.

(2) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 17.

(3) Ibid, p. 18.

(٤) أفلاطون ، بروتاجوراس ، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٥) ترجمت نصوص "إيسوب" إلى العربية في طبعتين مختلفتين . انظر :

* أ.د. ويتل ، إيسوب ، ترجمة مختار الوكيل ، ومراجعة عبد الحميد يونس ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (٨١) ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٦ . * القصص العكيم للقياسوب إيسوب ، ترجمة مصطفى السقا وسعيد جودة السحار ، مكتبة مصر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٦) انظر مثلا : جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية ، ص ١١ .

فتحتوى أعمالهم أيضا كثيرا من التأملات الأخلاقية ، وإن اختلفت مشاريهم وتنوعت ميولهم ، فبينما يميل أيسخيلوس إلى روح المحافظة والإعلاء من شأن القيم الموروثة ، وإلى حد ما يميل سوفوكليس كذلك ، نجد أن يوربيدس يميل أكثر إلى روح الشك والرفض^(١) ، فقد اختفى عنده الحديث الوقور عن العدالة الإلهية ، بعد أن كان يدور كثيرا فى أعمال سلفيه ، وحلت محله روح السخرية من القيم الخلقية والدينية ، الأمر الذى شاركه فيه الشاعر الهزلى أريستوفان - Aris- tophanes ، الذى كان أكثر شعراء عصره جرأة على الآلهة ، لاسيما فى مسرحية "الطيور" ، التى ينال فيها من الآلهة بشكل سافر .^(٢)

وإذا كنا سنجد فى اعتقاد أيسخيلوس "بأن العدالة مبدأ كونى"^(٣) ، ترديدا لما سبق أن رأيناه فى "الماعت" المصرية ، فإنه سوف لايعز علينا ، أن نتعرف أيضا على صلة النسب بين التيار الارتياجى المصرى ، وبين مثيله اليونانى ، كما ظهر حتى الآن عند يوربيدس وأريستوفان. أما عند سوفوكليس ، فيكفى أن نشير إلى ما ورد على لسان أنتيجون Antigone فى حوارها مع كريون Creon ، حيث تقول: إن القانون الإلهى أسمى من قانون المدينة^(٤) ، أى أن الله هو مانح القوانين Lawgiver ، وهو المصدر الأول لها . وهذا القول ينبثق عن فكرة المصدر الإلهى للقوانين الأخلاقية^(٥) ، وهى الفكرة التى مثلتها أولا "الماعت" المصرية .

لأنريد أن نتوقف طويلا لتتبع الأفكار الأخلاقية لدى الشعراء والحكماء الذين غصت أعمالهم بالحكم والنصائح الأخلاقية ، فمثل هذه النصائح والحكم مهما سمّت قيمتها ، فهى لاتصل إلى مستوى الفلسفة الخلقية الخالصة ، ذلك أن الفيلسوف الأخلاقى بطبيعة الحال ،

(١) محمد سليم سالم ، البدائع ، ج١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٠-١٢ .

(2) Aristophanes, Birds, in : The Complete Plays, Edited and Introduced by Moses Hadas, Bantam Books, U. S. A; 16th Printing, 1980. p. 250.

وانظر أيضا : على نور ، أريستوفانيس (عصره وعمله المسرحى) ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ص ٢٥ .

(3) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op. cit., p. 23-4.

(4) Ibid, p. 27 .

حيث يبرز المؤلف ترديد إيسخيلوس للفكرة المصرية القائلة بأن الله نفسه يخضع لقانون العدالة .

(5) H. Davis, Moral and Pastoral Theology, vol. I, op. cit., p. 120.

لا يكتفى بإسداء النصائح الأخلاقية (١) . وإن كان هناك من شيء يشترك فيه هؤلاء الشعراء والحكماء ، فهو إيمانهم ، في معظمهم ، بفكرة المصدر الإلهي للأخلاق ، حيث تكون القيم والمبادئ الخلقية مستمدة من الله (٢) . وربما كان هذا النمط من التفكير الأخلاقي ، هو الذي ساد طوال الفترة السابقة على ظهور الطبيعيين الأوائل ، أي رواد المدرسة الملطية ومن تلاهم من مفكرين ، وهو ما نريد الآن أن نشرع في مناقشته .

إن محاولة استخلاص مذهب فلسفي أخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين السابقين على "سقراط" Socrates (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) ، ستكون في أغلب الأحوال محاولة غير ناجحة ، وقد يعود السبب في هذا إلى أن هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، قد صبوا جل اهتمامهم على تفسير الوجود الخارجي العام ، أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه ، فقد كان يشغل عندهم مكانا ثانويا عارضا (٣) . وحتى لو أردنا أن نتحدث عن بعض الآراء الخلقية عندهم ، فلن نجد من يستحق التنويه سوى ثلاثة ، هم - كما يرى هنري سيدجويك (٤) H. Sidgwick (١٨٢٨-١٩٠٠ م) : فيثاغورس Pythagoras وهيراقليطس Heraclitus وديمقريطس Democritus .

أما فيثاغورس ، فقد اهتمت مدرسته - كما قد يبدو من ركام الأقوال والروايات الغامضة - ببعض الجوانب العملية في الأخلاق ، لاسيما تلك الجوانب التي تنسجم مع رأى الفيثاغورية في الروح ، وهو الرأى الذي يلخصه الفيلسوف الفيثاغورى المعاصر لسقراط : فيلولائوس Philolaus بقوله : "إن معلمى القانون الإلهي القدامى ، قد آمنوا - ومعهم المتتبعون ، بأن الروح كُبلت بالجسد ، على سبيل العقوبة ، فصار الجسد مقبرة لها" (٥) .

وقد نتج عن الإيمان بهذا الرأى ، أن أصبحت الروح في النظرة الفيثاغورية ، ذات جوهر مختلف عن جوهر الجسد ، وهى بهذا يمكن أن تحل في جسد آخر ، بعد الخلاص من الجسد الأول عند الموت ، وهذا هو ما تعنيه فكرة التناسخ Transmigration .

(1) D. H. Nowell-Smith, Ethics, Penguin Books, 1959, p. 12.

(2) H. David, Moral and Pastoral Theology, vol I., op.cit. p. 120-1 .

(٣) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ، ط٢ ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٩ .

(٤) هنرى سيدجويك ، المجلد فى تاريخ علم الأخلاق ، ج١ ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ، دار نشر الثقافة ، ط١ ، الإسكندرية ، ١٩٤٩ ، ص ٨٤ .

(5) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, op cit., p. 35

أمن الفيثاغوريون بالتناسخ ، ولذا فقد بنوا أخلاقهم على عملية الجهاد فى سبيل التطهير ، حتى لاتحل الروح بعد الموت فى بدن كائن أدنى . وقد روى عن فيثاغورس ، مصداقا لهذا ، أنه نهى عن ضرب كلب يعوى ، لأنه تعرف فيه على صوت أحد أصدقائه ، كما أنه كان يعتقد بأن روحه قد انتقلت إليه عبر حيوات أخرى سابقة ، حيث كانت أولا فى جسد إله الحكمة هيرمس Hermes ، ثم إيثاليدس ابن هيرمس ، ثم إيقوريس ، ثم هرموتيموس ، ثم فيروس ، وأخيرا فيثاغورس (٢).

كانت وظيفة التطهير إذن ، خلقية فى الأساس ، لأنها تهدف إلى نفي الرذائل والأرجاس عن النفس ، حتى يمكن لها أن تتناسخ على نحو أفضل فيما بعد الموت . وقد كان الزهد والتقشف ، من الوسائل المتبعة لإتمام هذا التطهير الخاص بالبدن ، كما كان الاشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى ، وسيلة أخرى لتطهير النفس ، كما يستخدم النواء لتطهير الجسم (٣) من أدرانته .

هذه الفكرة ستكون ذات شأن كبير فيما بعد عند سقراط ، كما نجد فى محاوره فيدون Phaedo ، كما أنها ستحتل مكانة بارزة فى فلسفة أفلاطون ، بل وفى فلسفات أغلب أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم (٤).

ونلتقى فى تراث المدرسة الفيثاغورية بأفكار أخلاقية أخرى ، خاصة فى حديثها عن جوهر العدل ، الذى يعنى عند أصحاب هذه المدرسة : القصاص العادل ، ويتمثل فى العدد المربع . وفى هذا محاولة لبسط النظرية الرياضية فى تفسير الكون ، حتى تشمل مجال الأخلاق ، فقد استخدمت عملية (التربيع) ، للتعبير عن التناسب الدقيق فى مجازاة كل بما يستحقه . وتتضح الأخلاق الرياضية - إن صح التعبير - عند الفيثاغورية أيضا ، فى قولها بأن الفضيلة

(١) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٧٨ .

وعلى الرغم من أن المصريين القدماء لم يعرفوا فكرة التناسخ على النحو الذى فهمه فيثاغورس ، إلا أن الانتساب إلى هيرمس هنا له دلالة بالغة : من حيث كونه المقابل اليونانى للإله المصرى «ثوت Thoth» ؛ كما لايفوتنا أن نشير إلى أن فيثاغورس كان الوحيد المرجح أنه يعرف الهيروغليفية بين قدماء اليونان؛ انظر: The New Encyclopaedia Britannica, art. "Hieroglyphich writing"

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٩ . وانظر أيضا : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٦٩ . وانظر كذلك : Cornford, From Religion to Philosophy, op. cit. pp. 199-200 .

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٨٠ .

وسلامة الجسم كليتهما عن الانسجام Harmony ، وأن الصداقة تعادل في الانسجام، وكذلك في تصنيفهم للخير مع الوحدة والحد والاستقامة ونحوها ، وتصنيفهم للشر مع أضداد هذه الصفات أو المفاهيم ، بحيث نجد في النهاية نواة النظرية التي قرر فيها أفلاطون أن الخير في السلوك الإنساني ؛ كالخير في الطبيعة الخارجية والآثار الفنية ، إنما يستند إلى علاقات كمية معينة بين عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات ذات نسب دقيقة ، بحيث يمتنع الإفراط والتفريط فيها.(١)

وهكذا ، تمتد فكرة الانسجام الفيثاغورية ، لتصبح هي التي تفسر كلا من وحدة العالم ، ووحدة قواعد الأخلاق معا(٢) . كما أن هذه الفكرة نفسها ، تذكرنا بما سبق أن سطره هزويد في مدح حياة التوسط The Mean life(٣) ، الأمر الذي سيتخذ شكله المذهبي على يد أرسطو فيما بعد ، حين يجعل الفضيلة وسطا بين طرفين ، كلاهما رذيلة (٤).

إن معظم هذه الآراء الخلقية غير غريب علينا ، في صورته العامة ، فقد عرفنا كيف أن الماعت المصرية كانت تعنى - ضمن ما تعنى - التوازن أو النظام Order ، الذي إذا ما اختل، اختل معه الكون والحياة جميعا، وليس ببعيد أن يكون هذا المعنى هو الأصل المباشر لفكرة الانسجام الفيثاغورية . أما مفهوم العدل والقصاص العادل عند الفيثاغوريين، فإنه ينتمى إلى الجانب الأخلاقي من الماعت، وهو الجانب الذي قامت عليه فكرة الحساب الأخرى في مصر القديمة ، حيث يجد كل امرئ جزاءه . وأما عن فكرة التطهير Kathartus ، فقد أعفانا بيتريم سوروكين (١٨٨٩-١٩٦٨) من جهد المقارنة والاستنتاج، حين لاحظ كيف أن المصريين قد سبقوا إلى القول بهذه الفكرة (٥).

(١) هنري سنجوك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق - ١ ، ص ٨٥ .

(2) H. Frankel, Early Greek Poetry and Philosophy, op. cit., p. 277.

(3) H. D. Oakeley, Greek Ethical Thought, p. 12.

(4) D. J. Allan, The Philosophy of Aristotle, 2nd edit., Oxford University Press, 1979.
p. 125.

(5) P. Sorokin, The Ways and Power of Love, op. cit., p. 32.

أما العناصر الصوفية فى الفلسفة الفيثاغورية ، فهى لا تخلو من شبه مع مثيلاتها فى الديانة المصرية القديمة^(١) ، وذلك أن الفيثاغورية قد استلهمت كثيرا من عناصر الديانة الأورفية orphism ، التى قامت بدورها على عناصر شرقية ، وعلى الأخص مصرية . بل إن "أورفيوس Orpheus" نفسه- الذى تعزى إليه هذه الديانة - قد زار مصر وأقام فيها زمنا ، كما تقول بعض الروايات ، نقلا عن شهادة الكهنة المصريين أنفسهم^(٢) ، وكذلك الحال مع فكرة التناسخ عند الفيثاغورية^(٣).

والحق أن المدرسة الفيثاغورية تشكل اتجاها فلسفيا متميزا فى تيار الفكر اليونانى ، وفى قلب الحركة الفكرية التى جعلت من الطبيعة مركزا لتأملاتها ، كما يمكن أن نلاحظ عند طاليس Thales وأنكسمينيس Anaximenes وأنكسماندر Anaximander ، وغيرهم من رواد الاتجاه الطبيعى ، نجد أن الفيثاغوريين يعاكسون هذا التيار، فيتجهون إلى الإنسان والنفس البشرية ، ويجعلون من الدين والأخلاق موضوعا للفكر والتأمل ، وحتى إذا نظروا فى الطبيعة ، فإنهم يربونها إلى مبادئ عقلية وخلقية ، كما رأينا فى فكرة الانسجام . ومن بين الاتجاهات السابقة على سقراط جميعا ، ستكون الفيثاغورية هى صاحبة الأثر الأقوى والنفوذ الأشد ، على فلسفة سقراط ، وأفلاطون خاصة . ومن هنا ، فإن الأفكار المصرية التى انتقلت إلى الفلسفة الفيثاغورية ، ستنقل ضمنا إلى هذين الفيلسوفين الكبيرين ، بعد أن تكون قد اكتسبت شرعيتها من خلال صبغتها اليونانية .

أما عن هيراقليطس ، فإن الفكر الأخلاقى لديه لا يرقى إلى درجة التماسك التى نجدها عند الفيثاغوريين ، ذلك أن الجانب الأخلاقى فى تفكيره ، لم ينته إلى شىء يمكن اعتباره مذهباً أخلاقياً كاملاً^(٤) .

(١) انظر : جيمس هنرى برستيد ، فجر الضمير ، ص ٤١ . حيث يشير إلى النزعة الصوفية المصرية المتمثلة فى الشعور المبالغ فيه بالخطيئة . قارن : S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 132 .

(٢) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، ص ٧١ .

(٣) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٢٧٥ . حيث يشير المؤلف إلى ما فى كتاب الموتى "من نصوص سحرية، تساعد المتوفى على أن تتحول نفسه إلى كائنات متنوعة .

(٤) هنرى سيجويك ، المجلد فى تاريخ علم الأخلاق ، ج ١ ، ص ٨٦ .

غير أن فكرة الصيرورة التي قال بها هيراقليطس ، وطورها من بعده اقراطيلوس Cratylus^(١) معاصر سقراط ، يمكن أن تشي - إذا ما طبقناها على مجال الأخلاق - بنوع من النسبية الأخلاقية . ولكن هيراقليطس ، فيما يبدو ، لا يريد أن يطبق مبدأ الصيرورة على الأخلاق ، فهو لا يفتأ يوصي الناس بطاعة القانون الإلهي ، الذي تستند إليه سائر القوانين البشرية^(٢)، مما يذكرنا بآراء الشعراء السابق ذكرهم ، عن المصدر الإلهي للقانون ، وأيضا بآراء كسينوفان Xenophanes وغيره من معاصري هيراقليطس . يقول هيراقليطس : إن من الحكمة أن يعمل المرء وفقا للطبيعة والعقل^(٣) . ، غير أنه يعود فيقول في شذرة أخرى : "إن الآلهة أيضا ، ترى الخير والعدالة مائلين في الأشياء كافة ."^(٤) وهو قول مهم ، لأنه يحيلنا على الفور إلى "الماعت" ، كما يبين لنا كيف أن فكرة العدالة تمثل قاسما مشتركا بين كل من الشعراء والفلاسفة اليونانيين المهتمين بالأخلاق ، تقريبا .

وإذا ما انتقلنا إلى ديموقريطس ، كان أهم ما نجده من عناصر الفكر الأخلاقي عنده ، هو تأكيده على فضيلة الاعتدال ، أو التوسط ، وهو ما سبق أن وجدناه عند هزئود والفيثاغوريين . كما نجد لديه نظرة تفاؤلية Optimistic تجعل من السرور أو البهجة ، خيرا أقصى . غير أن هذا السرور ، ينبغي أن يكون مصحوبا بالحد من الرغبات ، لتحقيق أكبر لذة ، فديمقريطس يؤثر لذات النفس ، على اللذات الجسدية الخالصة .^(٥)

وقد بقيت لديمقريطس شذرات أخرى ذات مغزى أخلاقي ، مثل قوله : "أن يرتكب الإنسان الظلم ، أسوأ له من أن يهتمه" ، وقوله : "إن مجرد الرغبة في ارتكاب الفعل الخاطئ ، وليس ارتكابه وحده ، أمر كرهه وبغض إلى النفس"^(٦) ، مما يذكرنا بنور الإرادة في فلسفة الأخلاق ،

(1) G. Plekhanov, Selected Philosophical Works, Vol. 3, Progress Publishers, Moscow, 1976, p. 77.

(٢) هنري سيجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ج١ ، ص ٨٦ .

(3) K. Freeman, Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, op. cit., p.

(4) Ibid, p. 31 .

(٥) هنري سيجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ص ٨٦ .

(٦) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

حيث يكون فعل الإرادة خيراً ، حين يرغب المرء في الخير أو يريده ؛ ويكون سيئاً أو شريراً ، حينما يريد الشر .^(١)

ومع أن أحمد فؤاد الأهواني يصف أفكار ديموقريطس الأخلاقية بالواقعية^(٢)، إلا أننا نستطيع أن نلمس فيها أيضاً طابعاً مثالياً ، لاسيما في إعلائه من شأن لذات النفس ، وفي تطهريته التي جعلته يفضل أن يحتمل الظلم ، على أن يرتكبه . ولا يصعب علينا أن نتعرف على هذا اللون من المثالية الأخلاقية في التراث المصري القديم ؛ خاصة في (إعلان البراءة) الذي تضمنه كتاب الموتى ، مصوراً نفور المصريين الشديد من ارتكاب الآثام ؛ على نحو ما ذكرنا في موضع سابق.

وإذا ما أتينا إلى عصر السوفسطائيين Sophists وسقراط ، فلسوف يمكننا أن نلمس نضوج الحس الخلقى في الفلسفة اليونانية ، إلى درجة لم يكدها يبلغها من قبل .

يُنظر إلى السوفسطائيين عادة من زاويتين متباينتين ، فهناك من يصفهم بالمغالطين ويعتبرهم أعداء للفكر العقلي المنظم ؛ وعلى النقيض من هذا ، هناك من يعدهم أصحاب أول ثورة^(٣) في تاريخ الشك الفلسفي . ويطول بنا المقام لو أننا استعرضنا آراء الدارسين والباحثين المعاصرين فيهم ، فهذا بطبيعة الحال خارج عن موضوعنا ، لأن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى ، هو تلمس الملامح العامة لفلسفتهم الخلقية ، ثم التعرف على مصدرها المصري ، إذا كان هذا ممكناً .

ولعل القيمة الأساسية للحركة السوفسطائية ، تكمن في اتجاهها إلى الشك ، فحتى إذا ما سلمنا بوجهة نظر سنجويك بأنهم لم يكونوا إلامعلمين ، فإننا سنجد أنهم لم يكونوا يعلمون في الغالب سوى البلاغة Rhetoric ، وكانوا يعلمونها من منطلق معرفي واحد ، قائم على الشك Scepticism ، الذي أدى بهم إلى القول بأن المعرفة لا يمكن إلا أن تكون نسبية^(٤) ، ليس لشيء إلا لأنها تقوم على الإدراك الحسي . ولا ريب في أن القول بالحواس مصدراً للمعرفة ،

(1) H. Davis, Moral and Pastoral Theology, vol. I, op. cit., p. 53 .

(٢) أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ٢٢٦ .

(٣) كارل منهايم ، الإيديولوجية والطوائف ، ص ٦٥ . أما وجهة النظر المضادة ، فيمكن أن نجدها مثلاً في : هنري سنجويك ، المجلد في تاريخ علم الأخلاق ، ص ٩١ ، حيث ينفي عن السوفسطائيين أية فلسفة ، لأن نشاطهم اقتصر على التعليم ووقف عند الجوانب العملية .

(4) W.K.C. Guthrie, The Sophists, Cambridge University, Press, 1979, p. 50.

يفرض في مجال الأخلاق مقياساً وحيداً ، هو اللذة الحسية المباشرة ^(١) . وقد تجسدت النسبية السوفسطائية في عبارة بروتاجوراس الشهيرة : "الإنسان مقياس الأشياء" ^(٢) ، ويتطبيق هذه النسبية الذاتية على مجال القيم ، نرى أن هناك معنيين ^(٣) لتلك العبارة ، أولهما أنه لا يوجد ما يمكن أن نصفه مطلقاً بالخير أو بالشر ، لأن تأثير أي شيء يختلف حسب الموضوع الذي يطبق فيه ، والظروف التي يتم من خلالها هذا التطبيق ، ومن ثم فإن ما هو خير بالنسبة لشخص ما ، قد يكون شراً بالنسبة لآخر ، وما يكون خيراً بالنسبة لهذا الشخص ، في ظل ظروف محددة ، قد يكون شراً له هو نفسه ، في ظل ظروف مغايرة . أما ثانيهما ، فيمكن في أن المتحدث حينما يقول إن الخير والشر أمران نسبيان ، فإنه يعني أنه لا يوجد هناك شيء خيرٌ وآخر غير خير ، بل إن الإنسان هو الذي يجعلهما كذلك ^(٤) .

وقد اختلف المؤرخون والباحثون في مصدر هذه النسبية التي قال بها بروتاجوراس Pro-tagoras ، ولكن الأمر الذي كاد إجماعهم يتفق عليه ، هو أن هذه النسبية تعود إلى أصول يونانية خالصة ، حتى لقد ردها فرسيني L. Versenyi إلى الطب اليوناني ممثلاً في هيبوقراطيس Hippocrates ^(٥) ، غير أن أحداً لم يلتفت إلى أصولها المصرية . صحيح أننا هنا أمام نسبية معرفية ^(٦) Relative Epistemology ؛ في حين أن النسبية عند الشكاك المصريين ، تعد نسبية أخلاقية خالصة ، بيد أننا مع هذا لانعدم وجود مثل هذه النسبية الأخلاقية لدى السوفسطائيين ، ولئن كانت عبارة بروتاجوراس لا تمتد إلى مجال الأخلاق ، كما يرى شارل فيرنر ^(٧) ، فإن السوفسطائيين التاليين قد تكفلوا بالإجهاد على الحقيقة الأخلاقية التي قيل أن بروتاجوراس قد تركها حية ، متأثرين في هذا بجورجياس Gorgias ،

(١) ليون تروتسكي ، أخلاقهم وأخلاقنا ، ص ٢٣ .

(٢) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٢٢ .

(3) W. K. C. Guthrie, The Sophists, Cambridge University Press, 1979, p. 50.

(4) Ibid, p. 166.

(5) Ibid, p. 167.

(٦) أفلاطون ، ثياتيتوس ، ترجمة أميرة حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ ، ص ٤٦ وما بعدها .

(٧) شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ص ٥٥

كما أن هيبياس Hippias كان قد هاجم سلطة القواعد الأخلاقية والسياسية ، حين وضع القانون الإنسانى مقابل الطبيعة ، فقد كان القانون فى رأيه هو طاغية البشر ، الذى يضطرهم إلى القيام بأمور كثيرة مخالفة للطبيعة . وقد وصل بولوس Polus ، هو وكالكليس Calicles^(١) بهذه الفكرة إلى نتائجها النهائية ، وكذلك فعل تراسيماخوس Thrasymachus ، الذى نادى بأن الحق الطبيعى هو حق الأقوى ، وأن القوانين الإنسانية قد أعلنها جمهور الضعفاء ، الذين كانوا يبعون حماية أنفسهم من الأقوياء ، بيد أن الأقوياء لا يتخلون عما يبدو لهم حسنا ، فالعدالة عندهم ، ليست شيئا آخر غير ما يفيدهم . إنهم أبعد ما يكونون عن كبح شهواتهم ، بل إنهم يتركونها تنمو نموا حرا ، ويسعون إلى إرضائها بشتى الوسائل^(٢) .

إن الأخلاق السوفسطائية فى مجملها ، هى كما رأينا ، أخلاق نفعية Utilitarian ، صيغت فى إطار من مذهب اللذة الأخلاقى Ethical Hedonism ، الذى يرى أن الناس ينبغى أن ينشدوا على النوام لذاتهم ، فاللذة وحدها هى الخير فى ذاته ، ولا شئ سواها يحمل فى ذاته قيمة إيجابية . وعلى العكس ، يحمل الألم ، أو الشعور الألم ، قيمة سلبية قصوى ، فهو وحده الشر فى ذاته^(٣) .

وتترامى إلى أذاننا هنا أصداء واضحة من مصر القديمة ، فمن منا يقرأ هذه الأفكار دون أن يتذكر على الفور نص عازف القيثارة ، ونص نفرحتب كذلك ١٩ حيث الأفكار الرائدة التى دعت إلى اقتناص اللذة ، واغتنام المتعة أينما كانت ، كما دعت إلى البعد عن كل ما هو مؤلم أو محزن ، وإلى أطراح أى تفكير يتعلق بالصيانة الأخرى ، وإلى الشك فى قيمة كل شئ ، باستثناء قيمة اللذة ، فهذا هو الطريق المؤدى إلى السعادة ، إذ أن السعادة ، كما سيرد جيريمى بنتام J. Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢م) بعد أربعين قرنا ، هى وجود اللذة وانعدام الألم ، أو وجود فائض من اللذة يربو على الألم ، فى المحصلة النهائية لنتائج الأفعال^(٤) .

(1) Plato, Gorgias, trans. by W. Hamilton, Penguin Books, 1960, p. 83-95.

(٢) شارل فيرنر ، الفلسفة اليونانية ، ص ٥٥-٦ .

(٣) توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢-٣ .

(٤) وليام ديفيدسون ، النفعية ، ترجمة محمد إبراهيم زكى ، ومراجعة عبد الحميد يونس ، مكتبة النهضة

مصر ، (سلسلة الألف كتاب) ، العدد (١٢) ، القاهرة دت ، ص ٣١ .

إن تعريف السعادة على هذا النحو ، هو ما سبق أن لمستهُ نصوص الشكاك المصريين ، قبل السوفسطائيين ، وقبل بنتمام بقرون عديدة ، وهي نصوص تجلت فيها النسبية الأخلاقية ، التي ظهرت فيما بعد عند السوفسطائيين على نحو صريح لاشبهة فيه ^(١).

وإذا ما انتقلنا من السوفسطائيين إلى سقراط ، فلسوف نجد أنه إذا كان السوفسطائيون قد ردوا أهم أفكار التيار الارتياحي النفعي في الأخلاق المصرية ، فإن سقراط بدا وكأنه ينطلق - على العكس- من الروح المثالية التي لمستنا تجلياتها في مصر القديمة .

لقد تأثر سقراط بالفيثاغورية والإيلية وهما المدرستان المثاليتان السابقتان عليه ، ونهل من تراث النحلة الأورفية ، كما يستنتج تايلور E.A. Taylor ^(٢) من محاوره فيديون . ومن المعروف أن هذه هي المحاور التي ذهب فيها سقراط إلى القول بخلود الروح بانفصالها بعد الموت عن الجسد .

وهنا ، لانستطيع إلا أن نشير إلى فكرة الخلود المصرية ، التي سبق أن ألمحنا إليها ، خاصة أنها مبنية أيضا على الفصل بين الجسد والروح ، كما هو الشأن لدى سقراط .

صحيح أن هناك قدرا كبيرا من الصحة ، في القول بأن سقراط قد أقام الأخلاق على أساس عقلي ، ولكننا ينبغي أن نتذكر إلى جانب هذا ، أن سقراط ، قد قال بالمصدر الإلهي للقوانين ^(٣) ، ومن ثم فإن الروح ، تصبح هي نفسها العقل في مثل هذه النظرة الدينية ^(٤).

ونستطيع أن نلمس أيضا عند سقراط ، نظرة خلقية مثالية ، مناقضة للنظرة النفعية التي وجدناها عند السوفسطائيين ، نراها خاصة في فصله بين الفضيلة والمنفعة ، على أساس أن الفضيلة تطلب لذاتها ^(٥) . ولعلنا نذكر كيف أننا قد صادفنا نزوعا خلقيا مثاليا من هذا

(1) E. Westermarck, Ethical Relativity, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. LTD, London, 1932, p. 58.

(2) E. A. Taylor, Plato : The Man and His Work, London, 1976 p. 134.

(٣) عادل العوا ، المذاهب الأخلاقية ، ج ١ ، ص ٤٧-٨ .

(4) A. G. Whyte, The Religion of Open Mind, op. cit., p. 76.

(٥) زكي نجيب محمود ، سقراط المربي ، في : لماذا نعلم ؟ بقلم نخبة من المعلمين ، بتحرير لويز شارب ، ترجمة محمد علي العريان ، عالم الكتب ، بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٤٧ .

النوع ، فى بعض النصوص المصرية ، خاصة تلك التى حضت على معاملة الناس كما يحبون أن يعاملوا ، إلى جانب غيرها من النصوص .

لقد طالب سقراط بالسعادة ، التى تقوم عنده على سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، وتعمل على رد الإنسان إلى حياة الاعتدال ^(١) . والاعتدال أو التوسط ، كما رأينا ، كان سمة أساسية فى الأخلاق المصرية ، وكان أحد المعانى الكثيرة المتنوعة للماعت .

إن هناك كثيرا مما يمكن قوله فى هذا الموضوع ، وكثيرا مما لاحظته أيضا باحثون منصفون ، فقد أشار برستيد مثلا ، إلى الصلة القوية الظاهرة ، بين بحث سقراط عن الموت فى "فيدون" ، وبين نص كاره البشر أو كاره نفسه ^(٢) ، كما أشار نجيب بلدى إلى صيغة النهى التى يتخذها الأمر الأخلاقى عند سقراط ، فقد كان الإله دائما ينهى سقراط عن القيام بهذا الفعل أو ذاك ، والضمير كان يقول له : كلا ، فى معظم الأحيان . أى أن صوت ضميره كان عنده مسموعا وواضحا ، قويا ، مطاعا ، نافذا ، كلما كان نهيا ^(٣) . فهل من قبيل الصنف أن يتشابه هذا تشابها ظاهرا ، مع صيغة النفى المتكررة الشهيرة فى "إعلان البراءة" المصرى ؟

وإذا كنا لانزال فى شك من أمرنا ، فلنلتفت إلى فكرة العدالة عند سقراط ، وبالذات فى قوله - كما يروى لنا كسينوفون - "إن الأشياء العادلة ، وما يفعله الإنسان بدافع الفضيلة ، هى أمور طيبة صالحة ، ولايستطيع الذين يعرفونها ترجيح شئ آخر عليها ^(٤)" ، وحينئذ نستطيع أن نتحقق من أننا أمام صورة من صور الماعت المصرية .

ولئن قيل إن سقراط ، على الرغم من ذلك كله ، هو الذى رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية ، إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان ^(٥) ؛ فلا يجب أن ننسى أن سقراط نفسه

(١) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، ص ٣٤ .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٢٧٦ .

(٣) نجيب بلدى ، مراحل الفكر الأخلاقى ، ص ٣٩ .

(٤) عادل العوا ، المذاهب الأخلاقية ، ج ١ ، ص ٤٥ .

(٥) توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، ص ٣٤ .

هو أيضا الذى اعتبر الإيمان مكملًا للحياة الأخلاقية^(١) ، فكان بهذا ممثلًا حقيقيا للماعت فى بلاد اليونان ، خاصة إذا تذكرنا أنه آمن بخلود الروح ، ويفكرة الحساب الأخرى .

لقد آمن أفلاطون ، كما آمن سقراط ، بحياة أخرى بعد الموت ، ولكنهما جعلوا الخير فى الحياة الأولى^(٢) ، وهذا هو ما يجعلنا أمام مذهب يختلف عما رأيناه فى الفكر المصرى ، الذى حاول أن يقيم صيغة وسطا بين الخير الدنيوى والخير الأخرى ، من خلال مفهوم الماعت .

غير أن النظرة الفاحصة ، كفيلة بأن تجعلنا نقف على جانب كبير من العناصر الخلقية المصرية المتغلغلة فى فلسفة أفلاطون . ويكفى لأغراض هذا البحث ، أن نشير الى روعس الأفكار الآتية :

١- إن فكرة العدالة التى احتلت جانبا هاما من فلسفة أفلاطون الخلقية^(٣) ، خاصة فى محاورة "الجمهورية" ، تعود بجنورها إلى "الماعت" المصرية .

٢- إن فكرة خلود الروح والثواب الأخرى فى محاورة فيدون^(٤) ، تعود بنورها إلى فكرة المصريين عن الحساب الأخرى العادل ، كما سبق أن ألمحنا .

٣- إن الأخلاق فوق الطبيعية Super-Natural التى لاحظ بعض الباحثين^(٥) أن أخلاق أفلاطون تنتمى إليها ، تذكرنا بالأخلاق الدينية عند اليهود^(٦) ، الذين أشرنا إلى أنهم قد نقلوا كثيرا من عناصر الثقافة المصرية ، بل إن أخلاق النهى التى لمسناها عند سقراط ، كانت معروفة لديهم أيضا^(٧) . وقد رأينا كيف أن الأصل البعيد لهذه الصيغ الأخلاقية ، يتمثل فى إعلان البراعة المصرى .

(١) أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبوبكر زكري ، دار الكتب الحديثة ، ط٢ ، القاهرة د.ت ، ص ٤٨ .

(2) Oliver A. Johnson, Ethics, Selections from Classical and Contemporary Writers, 9th edit. Holt Rinehart and Winston, U.S.A. 1974, p. 17 .

(٣) عبد الرحمن بدوى ، الأخلاق النظرية ، ص ١٦٥-٦٠ . وانظر أيضا : أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٢١٤ .

(٤) أميرة حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٢٥ .

(5) J. P. Thiroux, Ethics, Theory and Practice, 2nd Edit., Glencoe Publishing co., Inc., London, 1977, p. 11-12.

(6) Ibid, p. 11.

(٧) نجيب بلدى ، مراحل الفكر الأخلاقى ، ص ٣٩ .

٤- إن توحيد أفلاطون بين الله ومثال الخير^(١)، يعود إلى ما لاحظته مورينز من وجود جانبين خلفيين في الماعت المصرية ، أحدهما ديني والثاني دنيوي^(٢).

٥- إن الصيغة التوفيقية المتوازنة التي حاول أفلاطون أن يقيمها ، بل أقامها بالفعل ، في محاوره فيليبس Philebus^(٣) - بين اللذة الحسية ، واللذة العقلية الناجمة عن التأمل أو النظر، إلى الحد الذي عقد فيه مبحثا كاملا في هذه المحاوره ، يدور حول رد صلاح الحياة إلى المزيج المتوافق من كلتا اللذتين^(٤)؛ هذه الصيغة ، ترتبط بفكرة أخلاق التوسط والاعتدال ، التي لسنا حضورها الجلى في الأخلاق المصرية ، ولسنا أيضا كيف انتقلت إلى هزبود ، ثم إلى الفيثاغوريين، ثم إلى سقراط ، ثم إلى أفلاطون ؛ وأخيرا إلى أرسطو .

أما الرأي الذي يعتبر أفلاطون رافضا تماما للذة الحسية^(٥) ، فهو يغفل عن هذا التوسط الذي أقامه أفلاطون في هذه المحاوره .

٦- إن الصورة الأفلاطونية عن الحاكم الفيلسوف ، التي رسمها أفلاطون في يوتوبياه : "الجمهورية" ، تقترب كثيرا من اليوتوبيا المتواضعة التي رسمها المصريون القدماء - كما رأينا في نصوص نفر رحو ، وإيبور ، وغيرهما - على ما لاحظ بعض الباحثين^(٦) ، ومهما يكن من تواضع اليوتوبيا المصرية الكبير الخالد الذي أبدعه أفلاطون في "الجمهورية" ، فينبغي - مع ذلك - ألا ننسى أن البدايات دائما تكون متواضعة ، كما ينبغى ألا ننسى أن أفلاطون أعجب كثيرا بمصر ، وعرف قوتها الروحية التي أفادته في فكرته عن الحاكم الفيلسوف ،

(1) J. Trethowan, Absolute Value, op. cit., Pp. 240-1.

(2) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 129.

(٣) أفلاطون ، الفلس (هكذا!) ، ترجمة الأب فؤاد جرجي بريارة ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠ ، ص٢٦٣ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق ، ٢٠٧ وما بعدها .

(5) M. A. Grube, Plato's Thought, The Athlone Press, London, 1980, p. 84.

(6) H. V. Der Stienen, Plato in Egypt, p. 112-13.

على الرغم من بعض إشارات العارضة ، التي عبر فيها عن تبرمه من أخلاق المصريين ، كما رآها .^(١)

وفي النهاية ، فإننا لا نريد أن نتقص من قيمة أفلاطون ، أو أى فيلسوف غيره من مفكرى اليونان ، بل نريد أن نشير فحسب إلى أن الأساس غير المنظور - خاصة عند من يضعون على عيونهم منظارا إغريقيا - لجانب غير يسير من الصرح الفلسفى الإغريقى الشامخ ، هو فى الحقيقة أساس مصرى ، فقد قامت الأخلاق السقراطية والأفلاطونية على دعامتين أساسيتين : الأولى هى التوسط والتوفيق بين الحكمة واللذة^(٢) ، كقول أفلاطون : " لا حكمة فى اللذة ، ولا لذة فى الحكمة"^(٣) ، وإن كانت كفة الزهد هى الأرجح فى هذه المعادلة^(٤).

أما الدعامة الثانية ، فتتمثل فى الأساس الدينى الذى يبدو واضحا عند أفلاطون ، من خلال فكرتين : الفكرة الأولى هى أن الأخلاق عنده تشبّه بالإله ، كما أعلن فى ثياتيتوس^(٥) ، والثانية هى فكرة خلود الروح ، التى أصبحت لصيقة بالفلسفة الأفلاطونية ، إلى الحد الذى جعل الفلاسفة عندما يتكلمون عن خلود الروح ، فهم إنما يقصدون ، فى الغالب ، أفلاطون فى فيثون^(٦).

ولعل هاتين الدعامتين ، تعودان - كما رأينا - إلى أصول مصرية صريحة ، بل إن التوسط وخلود الروح ، كانا أبرز خصيصتين فى أخلاق الماعت .

حقا لقد كانت فلسفة أفلاطون الخلقية ، هى فلسفة التوسط بمعنى الكلمة ، وكان الخير عنده هو الخير المزيج ، كما لاحظ إميل برييه^(٧) .

(1) Ibid, p. 111 .

(٢) انظر أفلاطون ، الففس ، ص ١٨٥-١٨٦ ، ١٨٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٤) عزت قرنى ، الحكمة الأفلاطونية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٧٥ ، ومع ذلك فأفلاطون بعيد عن أن يقتلع اللذات الحسية والشهوات تماما من حياة الإنسان . انظر : إميل برييه ، الحكيم القديم ، قى : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ، مجموعة من المفكرين الفرنسيين ، ترجمة محمد منور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٤ .

(٥) أفلاطون ، ثياتيتوس ، ص

(6) Peter Geach, God and Soul, Routledge and Kegan Paul, London, Pp. 18-19 .

(٧) إميل برييه ، الحكيم القديم ، ص ١٨ .

الفصل الثالث القيم الفنية

"إننى أدرك سر الأقوال الربانية ، وأصول الشعائر الاحتفالية ، لقد مارست كل سحر ، إننى أشاهد (رع) فى تجليه ، وأنا إلى ذلك فنان ممتاز فى فنه ، ورجل فوق الرجال فى معارفه . ولا تقوتنى خفايا التمثال ، ولا براعة رسم المرأة ، ولا وقفة عازف القيثارة .. ولا دهشة الإنسان المستيقظ من سباته ، كما لا تقوتنى رفعة ذراع الرامى ، ولا انحناء العداة .. وإننى لأدرك سر صناعة الترصيع الذى لا تأكله نار ولا يذيبه ماء .

(إيرتيسن - فنان مصرى قديم)

الازدهار الفنى فى مصر القديمة لم يكن له مثيل على سطح الأرض .

(سيدنى فنكلشتين)

أولا : الأصول المصرية :

ستصادفنا فى هذا الفصل عقبة كبرى ؛ وسيكون علينا أن نحاول تجاوزها ؛ ذلك أن النصوص المصرية القديمة التى كانت مادة لإجراء مقارنة فلسفية بين مصر واليونان فى مجالى الدين والأخلاق ، سوف لا تكون متوفرة بالمرة ، تقريبا ، فى مجال الفن ، الذى ستدور حوله المقارنة فى هذا الفصل .

ورب قائل يقول : مادامت لا توجد نصوص مصرية فى هذا المجال ، فنحن أمام قرينة تدل على أن المصريين لم يهتموا بتأمل الفن ، والكتابة فيه أو حوله . ومثل هذه الحجة تهرب بنا من المشكلة ، بدلا من أن تحاول حلها ، فوق أنها تتعارض مع القرائن الأثرية المتوفرة ، ففى بلد مثل مصر ؛ حيث كمية الآثار الفنية العظيمة الباقية ، لا يوجد لها مثيل من أية حضارة قديمة أخرى ، لا ينبغى علينا أن نتوقع صمت المصريين عن الحديث حول الفن ، بل الأقرب إلى المعقول هو أن نتوقع أنهم لم ينتجوا كل هذه الآثار الفنية الجميلة المتنوعة ، إلا لأنهم قد فهموا الفن وتذوقوه ، وكانت لهم نظرة إلى ماهيته ووظيفته ، ودوره فى حياة الإنسان . ومن اللافت للنظر فى هذا السياق ، أن هناك بعض الكتب المصرية التى نسمع عنها بعنواناتها فحسب ، دون أن نجد لها أى أثر ؛ فهل ضاعت إلى الأبد ، وضاع ما تحويه من رؤى وأفكار ، بفعل عواذى الزمن وغارات المغيرين ؟ ، أم أنها مازالت قابضة تحت الرمال ، وفى جوف الصخور ويطون المقابر ، تنتظر معول الأثرى الذى سيزيح عنها غبار الزمن ؟

يصدق هذا التساؤل على كتاب (الكمال)^(١) ، وكتاب (الطريقتان)^(٢) ، وغيرهما من الكتب المصرية المفقودة ، التي نجهل بالطبع محتوياتها الكاملة . ونحن حين نحس وجود بعض الكتابات الفنية الضائعة ، فإنما نستند إلى قرائن أخرى دالة ، منها أن المصرى القديم كان يعرف تماما قيمة الكتب ، ويقدر المعرفة التي بين يديها ، ولنتأمل هذا النص ، بما يحمله من دلالة لاحتياج إلى تفسير^(٣):

"الكتاب أكثر نفعا من حجر القبر المنحوت

ومن جدار مقصورة متينة البنيان

الكتاب أكثر نفعا من البيت المشيد

ومن مساكن الغروب

وأفضل من برج راسخ الأساس

ومن لوحة تذكارية في معبد"

ألا يبدو الكتاب - الذى هو رمز للمعرفة والفكر - هنا ، قيمة عليا تسمو على القيم الدينية بمختلف رموزها ، من المعابد أو ومقابر الغرب ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب ، كما هو مفروض فى هذا السياق ، فهل يكون قد جنح بنا الخيال أو شط بنا الوهم ، ونحن نتحدث عن إمكانية وجود كتب مصرية حول الفن ، بخلت بها علينا يد الزمن ؟

وإن كنا لانزال غير مقتنعين ، ولانزال متمسكين بالأمر الواقع الذى يمليه علينا فقر النصوص المصرية فى هذا المضمار ، فإن أولى نتائج هذا التمسك ، هى وجوب الاعتقاد بأن الشعب المصرى القديم ، بأمرائه ومتقفيه وفنانيه ، لم يكونوا يعون قيمة الجمال فى الفن ، ولم يكونوا يدركون شيئا عن سره وحقيقته . وإنها لنتيجة عجيبة حقا ، لأنها تتضمن حكما جائرا

(١) عبد العزيز صالح ، التربية والتعليم فى مصر القديمة ، ص ١٦٦ . وقد ذكرنا فى موضع سابق أن خيتى بن نواف كان قد استشهد بعبارة من هذا الكتاب المجهول .

(٢) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٣٩٩ .

(٣) مارينا سكريبين ، الكتابة والأسطورة والخلق فى مصر الفرعونية ، ترجمة شحاته آدم محمد ، مجلة "نيوجين - مصباح الفكر" العدد (٢٥) ، السنة (١٠) ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٧ .

على ثقافة شعب خلف لنا أعظم آيات الفن ، من جهة الكم والكيف جميعا . وفوق هذا ، فهى ، نتيجة تنقضها الشذرات القليلة الباقية التى تحدث فيها بعض الفنانين عن فنهم ، بشكل - على ندرته واختصاره - يعكس وعيهم الجمالى والفكرى بما يفعلون . وهناك بالإضافة إلى الفقرة التى صدرنا بها هذا الفصل، نصوص أخرى ، يمكن أن تساعدنا على إلقاء مزيد من الضوء على القضية المطروحة هنا ، ومنها هذا النص الموجود بمقبرة الكاهن «ستاو» فى عصر رمسيس التاسع، وفيه نجد وصفاً لافتاً لطريقة الفنان «مرى رع»^(١) المتفردة ومهارته الفائقة : يقول النص^(٢):

”لم يكن مجرد نساخ ، لقد كان قلبه هو الذى يلهمه ، ولم يكن له أستاذ يحتذيه ، كان هذا الفنان ذا أصابع حاذقة ، وذا بصيرة وإلمام بكل شىء” .

وتعود أهمية هذا النص ، إلى مافيه من إشارات عن طبيعة عمل الفنان ؛ ومايثيره الإبداع الفنى من قضايا . وبين أيدينا نصوص أخرى لاتشير إلى عمل الفنان فحسب ، بل إلى منزلته السامية التى أحرزها بسبب فنه ، ففي عصر الدولة الحديثة ، لقب أحد الفنانين نفسه بلقب ”رئيس جميع فناني الملك” ، وقد وردت ألقاب أخرى مثل ”رئيس المثالين” و”المشرف على المثالين”^(٣) ، بل لقد وصل أحد الفنانين إلى مرتبة رفيعة ، جعلته يتساوى فى منزلته مع محافظ الإقليم^(٤).

كان الفنانون المصريون إذن ، يشعرون بقيمتهم ، ومن ثم بقيمة ما يفعلون ، كما كانوا يدركون بعض الإشكاليات التى تعترض أى دارس لعلم الجمال . مثل مشكلة الإلهام باعتباره مصدرا للفن ، وفكرة الصنعة فى الفن ، ومسألة المهوبة الفنية ، والقدرة على تمثيل الحركة ومحاكاة الطبيعة . وهذه كلها قضايا جمالية عميقة تمس جوهر فلسفة الفن؛

(١) سليم حسن، مصر القديمة، ج٨ ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥١، ص ٥١-١١ .

(٢) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصى ، سلسلة زنى علما ، منشورات عويدات ، ط١ ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٧١ . واللافت أن أسماء الأعلام هنا تختلف عما أورده سليم حسن ، قارن المرجع المذكور فى الهامش التالى ص ٤٨٧ .

(٣) أنوف إرماني وهرمان وانكه ، مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دت ، ص ٤٨٦ .

(٤) بيير مونتيه ، الحياة اليومية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقص منصور ومراجعة عبد الحميد الدواخلى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢١٧ .

ونستطيع أن نجد بذورها في نص "إيرتيسن"، الذي قرأناه في صدر هذا الفصل^(١)، وهي القليل الذي تبقى من أقوال بعض زملائه الآخرين .

المعنى الجمالي للماعت :

مر بنا كيف أن الروح الجوهرية للديانة والأخلاق في مصر القديمة ، كانت هي روح التوسط ، والاتزان أو الاعتدال الذي لا تطرف فيه وقد لمسنا كيف أن هذه الروح الوسطية راجعة بصفة جوهرية إلى مفهوم "الماعت" . والآن ، فإننا إذا ما حاولنا أن نختبر هذا المفهوم في مجال الفن ، فإن الاعتدال الديني ، أو العدل الخلقى ، سيتحول في مجالنا هذا إلى "الانسجام" ، أو "التوازن" الفني .

صحيح أن المعنى الشائع للماعت - في رأى بعض الباحثين - ينحصر في الحقيقة، والعدالة ، أو فيهما معاً^(٢) ، إلا أن هذا لا ينفى قبول المصطلح لمعان أخرى ، ترجمها البعض إلى النظام Order أو التوازن ، الذي هو غير بعيد عن مصطلح الانسجام والتوافق بين سائر العناصر. ونحن نقول إن الانسجام والتوافق كانا ميزتين من ميزات الفن المصرى القديم ، فإننا نكون بذلك قد فتحنا باباً جديداً للتأويل الجمالى للماعت . وهي فكرة غير مطروقة فيما وقعنا عليه من المصادر ، غير أن الفن المصرى نفسه لا ينفى عنها ، بل يرجحها في كثير من الشواهد . ولنضرب مثلاً بلأبى الهول Sphinx ، الذى اعتبره هيجل G. W. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١م) علماً على الروح المصرية ، ورمزاً لها^(٣) ، لنجد أنه يمثل فكرة التوازن أو الانسجام فى الفن خير تمثيل ؛ وهي فكرة تقوم على إيجاد مزيج متوافق ومنسجم ، من عناصر متباينة ومصادر شتى . إن هذا هو ما نراه فى أبى الهول ، الذى مزج فى توافق فنى رائع بين قوة الإنسان ، المتمثلة فى عقله (رأسه) ، وبين القوة المادية المتمثلة فى (جسم)

(١) راجع : عبد العزيز صالح ، حضارة مصر القديمة وآثارها ، جزء ١ ، ص ٤٣٤ - بيير مونتييه : الحياة اليومية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ص ٢١٥ - إتيان سريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٧١-٢ .

(2) P. H. Newby, The Egypt Story, its Art, its Monuments, its People, its History, Abbeville Press, inc. Publishers, New York, p. 63.

(3) G. W. Hegel, The Philosophy of History, trans. by J. Sibee, Dover, Publications Inc., New York, 1955, p. 199.

Cf : G.A Cohen, Karl Marx's Theory of History (A Defence). Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 11.

الأسد، فجاء أبوالهول بهذا المزاج الفنى الرائع، أنموذجاً للروح المصرية التى تعتق التوسط، وتجسيدا جمالياً لروح "الماعت"، بكل ماتدل عليه من معانى التعادل والاتزان والانسجام. ولئن كانت المسافة بين (العدل)، الذى هو المعنى المباشر للماعت - وبين (التعادل)، أو الانسجام، تبدو - للنظرة الأولى - بعيدة، فإنها لا تكون كذلك، إلا بقدر ما يكون الفن نفسه بعيداً عن الأخلاق^(١)، أو العكس.

إن الحقيقة التى تفرض نفسها هنا مؤيدة ما نقول، هى إعجاب اليونانيين البالغ بفكرة أبى الهول، المعبرة عن روح الانسجام الفنى، هذا الانسجام الذى راقهم، فاتخذوه محورا لدراساتهم الجمالية، خاصة الفيثاغوريين^(٢). ولا أدل على هذا من أن الفنانين اليونانيين قد حاولوا أن يقللوا أبا الهول المصرى، بعد أن خلعوا عليه سمت الأنثى. فقد خلّبت عقولهم بفكرة أبى الهول وراقهم هذا المزاج الرائع بين جمال المرأة وقوة الأسد^(٣)؛ وجرت فى أساطيرهم شخصية أبى الهول، وظلوا إلى أن نجحوا فى (أغرقة) هذه الفكرة المصرية، فلوّحت اليهم بفيض من الأعمال الدرامية الرائعة، مثل "أوديب ملكا" لسوفوكليس، وغيرها. وقد فطن بعض الباحثين المعاصرين إلى هذه الحقيقة، فظهرت نظرية تؤكد أن أوديب مصرى، وهو بالتحديد أخناتون^(٤). ولم ينح كبار النحاتين اليونانيين من سطوة أبى الهول، ويصدق هذا على أشهرهم: فيدياس^(٥) Phidias، الذى ترك لنا بعض الآثار التى مثل فيها أبا الهول، مستلهما الأصل المصرى.

مهد الفنون :

وما دمنا نجد أنفسنا فى مجال القيم الجمالية بإزاء مقارنة غير عادلة بين مصر واليونان، من حيث إن وفرة النصوص اليونانية فى فلسفة الفن، لاتقابلها إلا عبارات

(1) De Witte H. Parker, The Principles of Aesthetics 2nd, Greenwood Press, Publishers, 1946. P. 271-283

(٢) م. أوفسياتيوكوف، وز. سمير نونا، موجز تاريخ النظريات الجمالية، ترجمة باسم السقا، دار الفارابى ط٢، بيروت ١٩٧٩، ص١٢-١٤.

(٣) سليم حسن، أبو الهول : تاريخه فى ضوء الكشف الحديثة، ترجمة جمال الدين سالم، مراجعة أحمد محمد بدوى، (سلسلة الألف كتاب)، العدد (١٨٩)، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٨، ص٨٨.

(٤) فليكوفسكى، أوديب وأخناتون، وانظر ما سبق أن بيناه ص٧٧ من هذا الكتاب.

(٥) سليم حسن، أبو الهول : تاريخه فى ضوء الكشف الحديثة، ص٩١.

مبتورة قليلة، لاتكاد تغنى شيئا فى مقارنة كهذه ، فليس أمامنا خيار آخر ، غير اللجوء إلى الأعمال الفنية نفسها ، عسانا نستطيع أن نستنبط منها أهم القيم الجمالية التى صدرت عنها - وجسدتها - هذه الأعمال . فإذا ما استطعنا أن نفعل هذا ، أمكننا حينئذ أن نقابل هذه القيم المصرية المستتبطة ، بمثلاتها اليونانية المدونة .

وحالما نقبل على هذه المغامرة ، ستبدأ المشكلة الحقيقية ؛ ذلك أننا سنجد أنفسنا بإزاء حضارة عبرت عن نفسها أساسا من خلال الفن ، فتركنا لنا روائع وفيرة من الأعمال الفنية ، التى تمتد تاريخيا لتشمل مراحل وأحقابا زمانية متتالية ، عبر مسيرة تربو على ثلاثة آلاف عام، كما أنها تمتد نوعيا لتشمل سائر الفنون المعروفة لدينا الآن تقريبا ، من أدب وعمارة وتصوير ورقص وموسيقى ومسرح ، وغيرها من صناعات وفنون دقيقة .

صحيح أن بعض المؤرخين غير المنصفين ، يتجاوزون - فى تأريخهم لبعض الفنون - المنجزات المصرية ، التى كانت هى الأصل والبداية لكل ما تلاها . غير أننا لن نعدم وسيلة للرد على هؤلاء .

ففى مجال الموسيقى مثلا ، نجد أن النصوص المصرية ، وكذلك النقوش الجدارية ، تدلنا على ولع المصريين بالرقص والموسيقى واستمتاعهم^(١) بهما ، بينما يأتى بعض المؤرخين الغربيين ليتذكروا لهذه الحقيقة ، ليبدأوا عملهم من اليونان مباشرة^(٢) . وما يقال عن فن الموسيقى ، يصدق على الفنون الأخرى .

مانريد أن نصل إليه ، هو أن الفنون المصرية بأنواعها المختلفة ، كانت هى الرائدة ، مهما أنكر المنكرون ، لا بالنسبة للفن اليونانى وحده ، ولكن - إلى حد كبير - بالنسبة لتاريخ الفن على إطلاقه . ومن ثم ، فإن القيم الجمالية والفنية التى ستمكن من رصدها ، ستكون هى المصدر المباشر، والمادة الأساسية لعملنا فى هذا الفصل .

(١) انظر مثلا : ايريناكسوف ، الرقص المصرى القديم ، ترجمة محمد جمال الدين مختار ، مراجعة عبد المنعم أبوبكر ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة ، دت ، ص ١٢-١٨ .

(2) William Pole, The Philosophy of Music, Kegan Paul, Trnsh, Trabner and Co. LTD
Lonon, 1924, p. 110-111.

وانظر أيضا : هوجو لايفتنتريت ، الموسيقى والحضارة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة حسين فوزى ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٧-٢٩ وكذلك : ثيودور م. فينى ، تاريخ الموسيقى العالمية ، ترجمة سمحة الخولى، ومحمد جمال عبد الرحيم ، دار المعرفة بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٣.

وعلى أية حال ، فإن محاولتنا هذه ليست بدعة فى تاريخ فلسفة الفن ، فالفيلسوف الألمانى هيجل ، هو الرائد المقتدى ، لكل من يحاول استخلاص فلسفة فن مصرية . وأسوف نبينى محاولتنا هنا ، على مابنى عليه هذا الرائد الكبير ، من استنتاج للأثار والأعمال الفنية ، فى ظل غياب النصوص المصرية .

من هيجل إلى سوريو :

قسم هيجل تاريخ الفن إلى ثلاث مراحل أساسية : أولاها المرحلة الرمزية ، وثانيها المرحلة الكلاسيكية ، أما المرحلة الثالثة فهى المرحلة الرومانسية . ويقع الفن المصرى القديم ، عنده فى نطاق مرحلة الفن الرمزى ، التى هى فى حقيقة الأمر مرحلة ما قبل الفن الحقيقى^(١). يقول هيجل : " فى مصر بالذات ، يتعين علينا أن نتأمل المثال الكامل للتمثيل الرمزى فى إتقان نسقى Systematic Elaboration لخصائص الشكل والمضمون ، ومصر هى أرض الرمز The Land of Symbol ؛ فلقد جعلت من نفسها المشكلة الروحية لسيرة الروح ، دون أن تكون قادرة على حلها حلا ناجعا ، حيث تبقى التساؤلات دون أجوبة . والحل كما يمكننا أن نتوصل إليه متضمن تقريبا فى المشكلة نفسها ، أى فى استيعابنا لهذه الألفاظ المحيطة بالفن المصرى ونتاجاته الرمزية ، باعتبارها المشكلة التى اقترحتها مصر على نفسها ، وإن كانت عاجزة عن حلها"^(٢).

إن المشكلة التى يشير إليها هيجل هنا ، تبقى على الفن المصرى رمزيته الغامضة ، وهى رمزية لاينبغى أن تؤخذ بالمعنى الشائع فى النقد الجمالى الحديث ، وإلا لما كانت مثلية ، فما يقصده هيجل بالرمزية هنا ، هو هذه الحالة التى تكون فيها الفكرة - بحكم التجريد - عاجزة عن أن تجد التعبير الحسى المناسب فى المتناهى ، مما يجعل الفن الناتج عن هذه الحالة ، مكونا من المعنى المجرد ، وقد تم تصويره أو ترميزه خارجيا ، فى شكل لايناسبه ، وهذا بدوره يجعل المعنى والشكل مرصوفين رصفا ، لامصهورين معا فى كيان عضوى واحد^(٣).

(١) روجيه جارودى ، فكر هيجل ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الحقيقة بيروت ، د.ت ، ص ٢٢٤ .

(2) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, op. cit., p. 74.

(٣) روجيه جارودى ، فكر هيجل ، ص ٢٢٤ .

هذه النظرة إلى الفن المصرى ، وإلى الحضارة المصرية بصفة عامة ، تتكرر فى كتابات هيجل الأخرى^(١) : وفى كتابات بعض من أتوا بعده وتأثروا به من المفكرين ، مثل كارل ماركس ، الذى وافق على أن المصريين كانوا يعملون فى غبشة البزوغ التام للروح The Eve of Spirit's Full Emergence^(٢) .

وإذا كان هيجل من جهة ، يرى أن الروح المصرية تعمل متحررة من الصور الطبيعية Nat- ural Forms فإنه يرى من جهة أخرى ، أنها لم تكن بمستطاعة أن تصل إلى التصور الذاتى عن الأشياء ، فى نظرتها إلى هذه الأشياء^(٣) ، وهذا هو سر الطابع الرمضى الغامض ، الخالى من البعد الذاتى الإنسانى فى الفن المصرى ، كما يرى هيجل ، ومن ثم فقد بدا له أن الفن المصرى ، لا يزال فى مرحلة السعى إلى الإحساس بالموضوع الخارجى External Object . وقد أجهدت مصر نفسها ، فى رأى هيجل ، من أجل أن تتخلص من هذال الإحساس الخارجى الموضوعى بالأشياء ، بأذلة قصارى ماتستطيع ، لكى ينبثق منها جوهرها الأساسى ، عن طريق الظواهر الطبيعية Natural Phenomena^(٤) . ومع أنه يعتبر الشعب المصرى هو الأمة التى تنسب الفن إلى نفسها ، إلا أن الأعمال الفنية المصرية ، بقيت عنده مليئة بالغموض Mystery ، والصمت ، دون أية موسيقى ، أو حركة^(٥) Motion ، لأن الروح Spirit فى رأيه ، لم تجد فى الفن المصرى حياتها الخاصة ، ولم تتعلم كيفية التعبير عن الحديث المستتير الواضح للعقل^(٦) .

لقد نظر هيجل إلى مصر على أنها أرض العجائب^(٧) Marvels ، منذ كانت وحتى عصره ، وكأنه بهذا يتقمص شخصية هيروdot من جديد ، هذه الشخصية التى يمتلأ السائح الأجنبى ، الذى يرى فى كل شيء أعجوبة ، وطرفة ، ورمزا غامضا . وبالفعل ، يعتمد هيجل اعتمادا كبيرا على روايات هيروdot^(٨) ، وربما لم يكن أمامه حل آخر ، فى عصر لم يكن فيه علم المصريات قد بزغ فجره بعد ، وكانت فيه الهيروغليفية لا تزال طلاس مستعصية على الفهم .

(1) G.W. Hegel, The Philosophy of History, op. cit., pp. 198, 219.

(2) G.A. Cohen, Carl Marx's Theory of History, op. cit., p. 10.

(3) G.W. Hegel, The Philosophy of History, p. 214.

(4) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, op. cit., p. 74.

(5) Ibid, p. 75.

(6) Loc. cit.

(7) G.W. Hegel, The Philosophy of History, op. cit. p. 198.

(8) Ibid, p. 204, 215.

ومن ثم ، فقد كان من الطبيعي أن يصنف الفن المصرى ، تحت رمزية غامضة ، اقتصر على الإحساس الخارجى بالموضوع ، فأفلت منها الانسجام المنشود بين الشكل والمضمون .

إن هيجل يرى فى الشعب المصرى شعباً بئاً ، وليس زارعا فحسب^(١) ، ولكن العمارة التى بناها المصريون لم تكن عنده سوى مظهر من مظاهر الفن الرمزى الذى يباين شكله مضمونه . ولأن هيجل ربط الفن بالدين ، من حيث إن أسمى مقصد للفن عنده ، هو هذا الذى يشترك فيه مع الدين والفلسفة ، إذ أنها - ثلاثتها - ضروب من التعبير عن الآلوهة ، وعن أسمى حاجات الروح ومتطلباتها^(٢) ، فقد كان من الطبيعى أن نتوقع ، أنه سيحتفظ بالمكانة السامية ، للفن الذى يرتبط بدين سام ، وفلسفة راقية ، من وجهة نظره . ومن هنا ، فقد كانت آخر مراحل تطور الفن عنده ، هى المرحلة الرومانسية التى ارتبطت بالدين المسيحى ، أما المرحلة الوسطى ، وهى المرحلة الكلاسيكية ، فقد تمثلت فى الفن اليونانى ، الذى حقق التوازن المنشود بين الذات والموضوع ، وبين الشكل والمحتوى ، ثم - وهذا هو الأهم - ظهرت أديان الفردية الروحية ، التى ارتبطت بظهور هذه المرحلة الكلاسيكية^(٣) ، مما يؤكد أن الدين يتخذ عند هيجل مكانة أساسية فى نظريته لفلسفة الفن^(٤).

هذه هى الخطوط العامة للمرحلة الرمزية فى الفن ، التى نسب هيجل الفن المصرى كله إليها . وكما أشرنا ، فإن الرمزية هنا تؤخذ بالمعنى الضيق ، الخاص برؤية هيجل ، ومن ثم ، فهى تتباين جذريا مع مفهوم الرمزية كما يبدو عند ميرشكوفسكى^(٥) Merezhkovsky ١٨٦٥-١٩٤١ مثلا ، أو عند ويلرايت ، الذى تحدث عن بعض الرموز الفنية فى الحضارة المصرية ، وفى الحضارات القديمة عامة^(٦) . وكذلك يختلف اصطلاح "الرمزية" عند هيجل ، من حيث دلالاته ومفراه ، عن اصطلاح "الرمزية" الذى يصف به مؤرخو الأدب ، الحركة الشعرية المعروفة ، التى نشأت أواخر القرن الماضى فى فرنسا ؛ ذلك أن الرمز هنا يعبر ، لا

(1) G.W. Hegel, The Philosophy of Fine Art, P. 75.

(٢) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ترجمة جورج صنفنى ، مراجعة الأب فؤاد جرجى بربارة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، ط٢ ، دمشق ، ١٩٧٦ ، ص١٥٤ .

(٣) جارودى ، فكر هيجل ، ص٢٢٤ .

(٤) فرانسوا شاتليه ، هيجل ، ص١٥٦ .

(5) N.O. Lossky, History of Russian Philosophy, op. cit., p. 337.

(6) Ph. Wheelwright, The Burning Fountain, op. cit., pp. 125-147.

عن غموض وتشوش ، ومفارقة بين الشكل والمضمون، كما تصور هيجل ، بل عن وسيط فنى ، يسهم فى تعميق التجربة الجمالية وإغنائها .

وعلى أية حال ، فإننا لم نكن لنتنظر من هيجل أن يتبنى هذا المفهوم الجمالى المعاصر للرمز والرمزية ، وهو الذى عاش فى أوج المد الرومانسى .

حين مات هيجل سنة ١٨٣١ ، كانت محاولات فك الكتابة الهيروغليفية على أيدي العالم الإنجليزى توماس يونج Th. Young (١٧٧٢-١٨٢٩) ، والعالم الفرنسى الشهير جان فرانسوا شامبليون J. F. Champollion (١٧٩٠-١٨٣٢) ؛ قد آتت أكلها توا ، وقد كان لابد من أن يمر ربح من الزمن ؛ يتاح فيه العلماء أن يستغلوا هذا الكشف ، فى استنتاج البرديات والنقوش القديمة التى ظلت صامته قرابة خمسة عشر قرنا .

وقد كان من الطبيعى فى ضوء هذا الكشف التاريخى الفذ ، الذى نشأ بفضل علم المصريين ، أن تصبح الرؤية شيئا قشينا ، أقرب إلى الدقة والكمال ، بحيث إن عالما معاصرا فى علم الجمال، مثل إتيان سوريو E. Souriau كان أقدر على فهم الفن المصرى من سلفه هيجل . ويعود الفضل فى هذا بالتأكيد ، إلى النشاط الجم الذى بذله علماء المصريين ، دراسة ونشرا وترجمة وتحليلا للنصوص والنقوش المصرية القديمة .

سوريو ينقد هيجل :

علينا أن نعترف من البداية ، أن سوريو لم يصبح أقدر على فهم روح الفن المصرى ، واستيعاب قيمه الجمالية من سلفه هيجل فحسب ، بل إنه قد أصبح ، فوق هذا ، فى وضع يؤهله لأن يرصد مواطن الزلل فى رؤية هيجل .

إن سوريو يوافق هيجل على الأهمية البالغة التى أولاها للفن المصرى ، ولكنه لا يستريح للمنطلق الهيجلى الذى ارتكن إلى مسلمة مؤداها أن الفن عموما يستجيب لحاجة بدائية ، تقوم على التعبير عن التصورات وعن الأفكار المتولدة فى العقل ، وعلى تجسيدها الظاهر المحسوس. كما لا يوافق على فكرته القائلة بأن الفن لا يكون تجسيميا خالصا ، إلا فى مراحل الانكفاء والتقهر ، لأن هذه الرؤية ، هى التى جعلت هيجل لا يتردد فى اعتبار فن العمارة المصرى ، لغة صامته ولغزا مغلقا ، فهى عنده لا تستند إلى هدف محدد ، ولا إلى غاية وظيفية معينة ؛ كما هى الحال فى فن العمارة الكلاسيكى (اليونانى) . ولا يمنع هذا من أن هيجل كان أحيانا - كما يرى سوريو - يصيب كبد الحقيقة ، خاصة حين يقول عن العمارة المصرية : كل شئ يدفعنا إلى الاعتقاد بأن المسألة هنا مسألة خلق ، مسألة بناء ، كان فيها فعل الخلق ذاته،

أى فعل البناء ، نوعا من الصلاة ؛ نوعا من العبادة التى يشترك فيها الشعب بأسره ، مع مليكه^(١).

وعندما يصل سوريو إلى فكرة المراحل الثلاث لتاريخ الفن عند هيجل ، لاسيما المرحلة الأولى التى أسمها الرمزية ، وأدرج الفن المصرى ضمنها ، على أساس أن الفكرة فى هذا الفن، تكون مجردة ، بلا شكل يتطابق معها^(٢) ، كما بينا ، فإنه - أى سوريو - لايتوانى عن بيان تهافت هذه الفكرة . إن سوريو لا يوافق هيجل على أن الطابع الجمالى للفن المصرى، كامن فى هذه الرمزية السرية الغامضة حتى بالنسبة للمصريين أنفسهم ، وهنا ، يورد سوريو قول هيجل :

"فى مصر ، يجب علينا أن نفتش عن النموذج الاكمل لتطور الشكل الرمزى . فمصر هى أرض الرمز التى تنتدب نفسها لك رموز العقل ، عن طريق العقل ذاته ، من غير أن يتوصل العقل إلى تحقيق ذلك فعلا ، وهكذا تبقى المسائل كما هى . وأقصى ما نستطيع أن نجده لها من حلول ، يكمن فى اقتناعنا بأن الفاز الفن المصرى ، كانت ألفازا حتى بالنسبة إلى المصريين أنفسهم . على أن الشعب المصرى هو الشعب الفنان حقا ، لأن العقل يبدى نشاطا لايعرف الكلل ، من أجل إشباع الحاجة التى تعذبه ، وهى الإعلان عن فكره فى الخارج ، بواسطة ظاهرات طبيعية ، وكأنه يعالج هذه الظاهرات ، ويكيفها ، ليصوغ منها أغراضا للحدس ، لا للفكر"^(٣).

لا يوافق سوريو على هذه الآراء الهيجلية ، فهو يرى أن هيجل قد حاكم الفن المصرى بمقاييس خارجة عنه - أو - على حد تعبيره - نقل الفن المصرى من السجل الذى كان يجب أن يكون موجودا فيه أصلا ، إلى سجل آخر مختلف . وهو يعجب ، لأن هيجل كان بوسعه أن يضع يده على وثائق من شلتها تعديل أرائه حول هذه المسألة ، بدلا من أن يكتفى بروايات هيروdot واسترابون Strabo من جهة ، ومنتشورات العلماء الفرنسيين الذين رافقوا حملة نابليون بونابرت N. Bonaparte إلى مصر من جهة أخرى خاصة العالم "دينون V. Denon"^(٤).

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٢ .

(٢) أوفسيانتيكوف وسميرنوف ، موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ص ٢٨٧ .

(٣) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

ويأخذ سوريو على هيجل أيضا ، أنه لم يستفد بكشوفات العالم "شامبليون" التي نشرها عام ١٨٢٣ ، في كتابه : "الدقيق في نظام الكتابة الهيروغليفية" ، على الرغم من أن معظم محاضرات هيجل في تاريخ الفنون الجميلة ، قد أُلقيت بعد هذا التاريخ بعدة سنوات ، أى في السنوات ١٨٢٦-١٨٢٩ م . غير أن هيجل ، بدلا من أن يستعين بكشوفات شامبليون ، لجأ إلى الشروح والتفسيرات ، التي تقوم على محاولة استخلاص رؤى فلسفية غامضة من النقوش الهيروغليفية المصرية ، مرتكزة في هذا على إيمانها بوجود رموز طبيعية ، أو مجازات رمزية ، أو ما أشبه . إن هذه الشروح والتفسيرات ، كانت قد أصبحت - بعد اكتشاف شامبليون الخطير - شروحا متخلفة لقيمة لها ، وتفسيرات عفا عليها الزمن ، إذ كان العلماء قد باشروا قراءة النقوش الهيروغليفية ، واتضح لهم مما طالعوه في شواهد الفن المصرى ، أنها تؤلف مجموعة دقيقة من النصوص المعدة للقراءة ، وليست مجرد رموز وإشارات مجازية مبهمه. وقد يكون الفن المصرى ، قد فقد بذلك شيئا من جلاله الروحى ومن سحر غموضه ، اللذين أسبغتهما عليه الفلسفات الرومانسية ، إلا أن الفن المصرى قد اكتسب بلا ريب صفات أدق وخصائص أغنى وأوفر حيوية بالنسبة إلى التفكير الراهن^(١) . وهذا هو ما يستند إليه سوريو حين يقوم بمحاولة جادة لاستقراء هذه الخصائص ، من خلال رصد الحاجات الدقيقة ، التي كان يستجيب لها الفن المصرى، والتي يحصرها سوريو في خمس :

١- الحاجة الى الخلود :

ويعنى بها سوريو الحاجة الى قهر الفناء والانتصار على الموت ، إنها الحاجة التي يتوخاها الفن المصرى ، من خلال سعيه بصوره جوهريه ، إلى تخليد الموضوع الذي يعالجه^(٢). ولأن الخلود يرتبط بالدين ، فإن ملاحظة سوريو تبدو وكأنها تذكرنا بالصلة القوية بين الفن المصرى والدين، فيكون الفن فى مصر ، قد اقتصر على تحقيق غايات دينية ، فحسب^(٣) . غير أننا ينبغي هنا أن نتذكر أن مشكلة الخلود ، وإن ارتبطت بالدين ، إلا أنها فى النهاية مشكلة إنسانية ، بل إنها تلمس أعمق ما فى الحياة الإنسانية، على حد تعبير الفيلسوف رالف بارتون بيرى R. B. Perry (١٨٧٦-١٩٥٧)^(٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٤-٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٥ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) رالف بارتون بيرى ، إنسانية الإنسان ، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي ، مكتبة المعارف بالاشتراك

مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ١٩٦ .

يحدد سوريو الخلود الذى ينشده الفن المصرى ، بأنه ليس ذلك الخلود الجمالى الناجم عما تتضمنه الآثار الفنية من تقنيات أسلوبية أساسية ، تثير الإحساس بالبقاء والديمومة ، أو من نصر على المستقبل ؛ سوف تعيه الأجيال التى قد تكون تلك الآثار الفنية صُنعت من أجلها ، بل المسألة فى رأيه مسألة واسطة - قريبة من السحر - لحضور أبدى ، ينتج عن تأثير النموذج الفنى ، الذى هو صورة طبق الأصل من موضوعه ، ذلك أن الكائن البشرى إذا ما هلك جسده وبقيت صورته فإنه لا يكون قد مات موتا كاملا ، بل إن من شأن صورته فى هذه الحال ، أن تضمن له بقاءه وخلوده . فعندما تكون أجيال متعاقبة قد غابت عن الوجود بأسرها ، يكفى أن تكون هناك صور شعب كامل ، من العمال والخدم والراقصين والموسيقيين ، ماثلة على جدران المقابر ، لكى تبقى الحياة مستمرة بشكل سحرى ، تحت تصرف الميت الذى ازدان قبره بهذه الصور . وعلى هذا ، فكما تكون الكلمة والطاقة والقدرة ، يكون للصورة فعل الإدامة والتخليد^(١) . وعلى أية حال ، فاللغة المصرية (الهيروغليفية) ليست منفصلة تماما عن الفن المصرى ، بل على العكس ، كان لها تأثير كبير على تصميم موضوعات الفن ، سواء من حيث المعنى المصاحب Attendant Meaning ، أو من حيث الشكل^(٢) . وبذلك يكون موضوع الفن الأساسى وكذلك بنيته Its Structure ، قد حددتهما الأفكار ؛ كما هو واضح فى الآثار المعمارية ، كالمعابد والمقابر^(٣) . وكذلك فى الرسم ، إذ كان الفن الجنائزى المصرى ، يقوم على تزويد الحياة المقبلة للميت ، بما هو ضرورى ؛ وفقا لما كان يحتاج إليه فى هذه الحياة الدنيا . وما من سبيل إلى متعة كاملة للميت ، إلا بما يكون تحت تصرفه ، ممثلا برسوم وأشكال تجسدية^(٤) .

ولا ينبغى أن ننظر إلى هذا على أنه ينتقص من قيمة الفن المصرى ، من حيث المضمون على الأقل ، فالرغبة فى الحياة الأخرى تعكس الثقة العامة بأنفسنا ، وبالبشرية ، وبالعالم أجمع^(٥) من حيث إنها تعكس الطموح البشرى إلى اللامتناهى ، وليس على الفن من ضمير إذا ما خدم هذا الطموح النبيل . وربما كانت الواقعية فى الفن المصرى ، نتيجة مباشرة لتحقيق هذه الحاجة إلى الخلود .

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٥-٦٦ .

(2) Cyril Aldred, Egyptian Art In The Days of Pharaohs, Thames and, Hudson, London, 1980, p. 16.

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٦ .

(٥) رالف بارتون بيرى ، إنسانية الإنسان ، ص ٢٢٤ .

لاشك في أن الفنان المصرى قد اتخذ من الواقعية أساسا لأعماله ، وإن كان يصدر في تصويره للأشخاص ، غالبا ، عن مزاج خاص يسعى به إلى نشدان الكمال ، وهذا هو ما جعله يترك لنا أعمالا جلية ، ذات وجوه متناسقة وقورة ، وعينين شاخصتين إلى آفاق بعيدة ، متجاهلتين ما حولهما ، مما يجعلنا نوغل في اللانهائية^(١) ، ونمثل في حضرة الخلود .

إن الواقعية المصرية بهذا المعنى ، ليست هى الواقعية التى تنشُد محاكاة الطبيعة ، هذا الاتجاه الذى بلغ قمة نضجه وكماله الفنى ، فى عصر أخناتون . غير أننا هنا ، نقصد واقعية الأنموذج ، التى - رغم أنها تحاكي تفاصيل الملامح الخاصة بالشخص - إلا أنها تجسد هذه الملامح فى لحظة خارج الزمن ، أى تنتزعها من زمانيتها وديويوتها ، وتحررها من انتمائها إلى عالم الأشياء المتغيرة الزائلة .

٢- الإحساس ببهجة الحياة :

تتمثل الحاجة الجمالية الثانية ، فى أن الفن المصرى - على الرغم من مسحته الدينية- ينزع إلى تقديس الحياة ويهدف إلى تمجيدها ، عن طريق رسوم تتقصى مشاهد الحياة ، لتصيح صورة منها ، وصدى لحركتها ، بلا انقطاع ، وإلى ما لانهاية . وربما كان هذا هو السر فى وجود بعض المشاهد الفنية المرحية ، كمشهد فرس البحر وهى تضع مولودها ، وأحد التماسيح يرنو إليها مترقبا ، أو مشهد العامل الذى يغفو فى مجرى الميزاب ، بينما يعمل زملاؤه فى سقف المنزل ، فى حين يصعد عامل آخر وفى يده عصا ، لإيقاظ ذلك النائم ؛ أو كبعض المشاهد الأخرى ذات التعبير العاطفى ، حيث يظهر شخص وزوجته فى الحديقة بين الزهور والطيور ، فمثل هذا المشهد نشيد للحياة وليس تقدمة للموت ، أو هو الاثنان معا ، لأن هذا المشهد لم يرسم ؛ إلا لأن صاحبه أراد من أجل حياته المقبلة ، ومع هذا ، يبقى أن هذا المشهد وأمثاله ، يفصح عن رغبة ملحة فى بث الحياة بيا محسوسا على الحجر .

إن بهجة الحياة هى التى يرتفع نشيدها فى هذا الفن ، وهى الموضوع الأساسى الذى كان على الفن أن يخلده على هذا النحو^(٢) . ولعل هذا هو الذى جعل كثيرا من الباحثين الذين يؤمنون بالنشأة الدينية أو الأصل الدينى للفن المصرى ، يؤمنون مع هذا ، بأن هذا الفن يستحق أن ينظر إليه أيضا باعتباره أعمالا فنية ، وليس مجرد تمثيلات نحتية Sculptural Representation للملك أو للمتوفى أيا كان . إن القيمة الفنية هنا تتجاوز مع القيمة الدينية^(٣) ، بل تبرؤها ، وتكتسب كيانا خاصا ومنزلة مستقلة .

(١) ثروت عكاشة ، الفن المصرى ، دار المعارف ، ج١ ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ١٤٠ .

(٢) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٦-٧ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, p. 6.

وقد كان ينبغي أن يمر الفن المصرى بمرحلة انتقال ، ينفصل فيها الفن عن أصوله الدينية وإذا ما طبقنا هذا على فن النحت Sculpture ، وجدنا أنه فى البداية - ولو من الناحية النظرية على الأقل - لم يكن يتحتم عليه أن يتضمن مقومات جمالية Aesthetic Appeals ، طالما كان يتم وضع التمثال داخل غرف مغلقة مظلمة ، لتظل بمنأى عن أعين المشاهدين المتطفلين . بل وربما كان يجب أن تظل التماثيل والقطع النحتية ، حبيسة هذه الأماكن المعتمة ، من منطلق كونها تدم الملك ، أو أى متوفى آخر ، بالجسد الذى يمكن أن تدب فيه الحياة بمفعول الشعائر الطقسية Performance of Rites ، التى بإمكانها أن تخلصه من الإثم ، وتجعله يتقبل الهدايا^(١) ، غير أن هذا الأصل الدينى لم يقيد فن النحت ، ولم يحل دونه والانطلاق إلى عالم القيم الجمالية الخالصة .

كانت كلمة تمثال فى اللغة المصرية القديمة ، مرادفة لمعنى : "جميل ، وحسن ، وكامل"^(٢) ولذا فقد كان طبيعياً أن يستقل فن النحت عن أصوله الدينية ، ويسعى إلى اكتساب القيم الجمالية Aesthetical Values بصورة مستقلة ، بلغت أوجها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة ، معلناً بهذا عن النزعة العلمانية الدنيوية المتنامية فى مجال الفن ، ومباشراً بظهور الحضارة بعيداً عن أصولها الدينية^(٣) .

كانت بنور هذه النزعة الدنيوية ، قائمة فى فن الدولة القديمة ، حيث عمد المثال المصرى إلى تصوير ما فى جسم الإنسان من جمال ، فاستبعد عن قصد ، من أغلب أعماله الفنية ، عوارض المرض والضعف والشيخوخة ، وما عساه يكون قد لحق بالجسم من تشوه يعيبه . ولا يقل فى دلالاته عن هذا ، تمثيل النساء بملابس ضيقة حبيكة ، تنم عن أجسام جميلة رشيقة ، وصنوبر ناهدة يانعة^(٤) . وهذا هو الذى يجعلنا نقول إن الأصل الدينى للفن المصرى ، لم يستطع أن يكبله بقيود صارمة لا فكك منها ، سواء فى فن النحت ، أو فى غيره من الفنون . بل إن نشوة الحياة ومباهجها الحسية ، كانت دائماً هى التى تشكل المجال الأرحب للفن المصرى ، وكانت هى المصدر المباشر للقيم الجمالية فيه .

(1) Loc. Cit.

(٢) محمد أنور شنكرى ، الفن المصرى القديم منذ أقدم عصوره حتى نهاية الدولة القديمة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٧٣ .

(3) S. Morenz, Egyptian Religion, op. cit., p. 6.

(٤) محمد أنور شنكرى ، الفن المصرى القديم منذ أقدم عصوره حتى نهاية الدولة القديمة ، ص ٧٣ .

هذا هو ما استطاع سوريو أن يضع عليه يده ، بذكاء ، عالم الجمال ونفاذ بصيرته ، الأمر الذى ند عن فطنة عالمة مصريات معاصرة ، هى كريستيان ديروش تويلكور - Ch. D. No- ble Court ، التى قررت أن السلطة الكهنوتية وضعت إطارات وحدودا للفن المصرى ، لم يستطع أن يتخطاها طوال التاريخ المصرى القديم ^(١) . ولعل فيما قدمناه من أمثلة ، بعض الرد على مثل هذا الزعم .

٣- الفن لذات الفن :

تقودنا الفكرة السابقة إلى مبدأ مهم للغاية ، يمكن أن نجد بذوره فى الفن المصرى القديم ، هو مبدأ الفن للفن ، أى الفن من أجل المتعة الخالصة المنزهة عن أى نفع .

وربما كانت الفنون الصغرى ، التى بلغ فيها المصريون شئوا عاليا من البراعة والجودة ^(٢) ، خاصة أدوات الزينة كالحلى والمجوهرات ^(٣) والقلائد ، وغيرها من الفنون الدقيقة الصغرى ، التى لم تكن تهدف إلا إلى صنع أشياء للزينة الخالصة ، من غير أن يكون لها غرض نفعى أو عملى ^(٤) ، ومن ثم ، فقد كان التجديد فى أشكال التيجان والحلى ^(٥) ، مرتبطا بالقيمة الجمالية الخالصة ، ومحكوما بالتوق الفنى إلى إنجاز أجمل الصياغات وأكمل الأشكال ، بصورة جعلت كثيرا من الباحثين ، يلاحظون أن يدى الفنان المصرى لم تلمسا شيئا ، إلا وقد زخرفناه ^(٦) ، وخلعتا عليه رونق الزينة والبهاء ، خاصة حين كان الفنانون يفلتون من قبضة سيدهم ، ويعكفون فى أوقات فراغهم ، على صنع نفائس لأنفسهم ، أو لزيائنهم المتواضعين ^(٧) . إن هذا هو ما جعل هذه الفنون تبلغ حدا من الكمال الجمالى ، أصبحت معه مصدرا للإلهام المستمر عبر العصور .

(١) كريستيان ديروش تويلكور ، الفن المصرى القديم ، ترجمة محمود خليل النحاس وأحمد محمد رضا ، مراجعة عبد الحميد زايد ، (سلسلة الألف كتاب) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١٤ .

(٢) نجيب ميخائيل إبراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، ج١ (مصر من فجر التاريخ الى قيام النوبة الحديثة) ، دار المعارف ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٧٧ .

(3) C. Aldred, *Jewels of The Pharaohs (Egyptian Jewelry of The Dynastic Period)*, Thomas and Hudson, London, 1971, Pp. 42-44 .

(٤) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٧-٨ .

(5) C. Aldred, *Jewels of the Pharaohs*, op. cit., p. 45.

(6) C. Aldred, *Egyptian Art in the Days of the Pharaohs*, op. cit., p. 12.

(7) C. Aldred, *Tutankhamun's Egypt*, op. cit., p. 50.

ويلاحظ سوريو أن الكمال الأسلوبى لهذه الفنون ، كان من الروعة ، بحيث إن فنون الحضارات الأخرى التى استلهمته ؛ لم تستطع أن تمضى ، فى أحسن الأحوال ، إلى أبعد من محاكاته ، محاكاة بلغت - غالبا - حد النقل^(١) ؛ دون أن تستطيع أن تتجاوزه أو تتفوق عليه . وينسحب هذا أيضا على الإغريق ، الذين اقتبسوا من الفن الزخرفى المصرى موضوعات زخرفية عديدة ، كالنقوش الطزونية التى يلتف بعضها على بعض بشكل دائرى ، وكاستعمال الأشكال الهندسية من نوات المضلعات الكثيرة ، لملء فراغ الرسوم واللوحات^(٢) . وقد لعبت اللغة المصرية دورا كبيرا فى الوصول بهذا الطابع الجمالى الزخرفى إلى كماله النهائى . ويشير سوريو إلى أهمية الدور الجمالى للغة فى هذا الميدان ، من حيث إنها تدخل فى صميم النسيج الفنى للتكوين الزخرفى^(٣) ، وإن كان يأسف لأن أحدا لم يعط هذا الدور الجمالى للغة الهيروغليفية فى الأعمال الفنية الزخرفية ؛ اهتماما مناسباً^(٤) .

وإنه لمن الغريب ، أن يصر بعض الباحثين ، على أن المصريين لم يعرفوا مبدأ الفن من أجل المتعة الخالصة ، على نحو ما فعلت نويلكور Ch. D. Noble- court ، التى أكدت أنه لا يوجد أى دليل ، يثبت أن مصريا استطاع أن يقدر ما فى عمل فنى من قيمة جمالية وأسرفت على نفسها ، فقطعت بأنه لا يوجد أى استثناء لهذه الحقيقة ، اللهم إلا فى تلك الصورة الموجودة فى المتحف البريطانى من مقبرة "Amenemhab" بطيبة؛ ، والتى تمثل صيدا بعصا الرماية فى عصر الدولة الحديثة . إن نويلكور تريد أن نصل من هذا إلى نتيجة موجودة فى ذهنها مسبقا ، على نحو ما يبين قولها : "كان لابد من انتظار حدوث المعجزة اليونانية ، حتى نصل إلى مفهوم فنى يتقلب فيه الاهتمام بإبراز الجمال البحت . أما الفنانون المصريون فلم تكن لديهم هذه الفكرة ، ولم يشعروا - فوق ذلك - بالحاجة إلى إدراكها ، اللهم إلا تزييدا ، وإنما هم قد وقفوا عند استهداف الفائدة"^(٥) .

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٠-١٠٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) صدر أخيرا كتاب لـ "سيريل ألدر" ، يركز تركيزا مكثفا على الدور الجمالى للهيروغليفية فى النتاج الفنى المصرى . انظر :

C. Aldred, Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, op. cit., Pp. 12-16.

انظر أيضا: Alexander Badawy, With The Egyptologist at The 23rd Congress of Orientalists .

بحث بمجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد ١٦ ، ١٩٥٥ .

(٥) كريستيان ديروش نويلكور ، الفن المصرى القديم ، ص ٢٧ .

وغنى عن البيان ، أن مثل هذا الرأى يستند إلى فكرة مسبقة تتعارض مع مبدأ الموضوعية العلمية . وهذه الفكرة المسبقة - كما يبدو من النص - (هى المعجزة اليونانية) التى سبق أن بينا تهافتها من قبل ^(١)، وليست نوبلكور هى الكاتبة الوحيدة التى تطبق مفهوم المعجزة اليونانية على مجال الفن ، فهناك كتاب آخرون قد سلكوا نفس السبيل ، منهم على سبيل المثال، الكاتب الفرنسى رينيه هويج Rene Huyghe ، الذى تطرف فى إيمانه بالمعجزة اليونانية فى مجال الفن إلى الدرجة التى جعلته يقول : إنها ناشئة عن العدم ، وإلى الحد الذى ربطها فيه بالمعجزة الجرمانية ^(٢) ، بل إنه أقامها على أساس عرقى ^(٣) ، متاضمنا بهذا مع المتعصبين من أصحاب العصبية العنصرية .

وفضلا عما بيناه من قبل ، فى أثناء مناقشة القائلين بنظرية المعجزة ، فإن الرد على أولئك الذين طبقوها فى مجال الفن ، فنفوا عن المصريين القدرة على تقدير الجمال فى ذاته ، يكمن فى هذه الرؤية المتصفة التى قدمها سوريو ، بخبرته العريضة المشهود له بها فى مجال علم الجمال . وهو يؤكد فيها أن هناك فئة خاصة عن الأعمال الفنية المصرية ، لم تكن معدة للاستعمال والنفع ، بل كانت مصنوعة لأغراض التبرج والتزيين وتبادل الهدايا ^(٤) . وهذه الفئة هى التى تُراعى فيها المقاييس الجمالية الخالصة ، أكثر من أية فئة أخرى .

ويحق لنا هنا أن نتساءل : ما هذا الفصل المتعسف بين الجمال والمنفعة ! وما الذى يجعلنا نعتقد أن كل نافع ليس بالضرورة جميلا ، أو أن كل جميل ليس بالضرورة نافعا ؟

إن هناك جدلية خاصة بين الجميل والنافع ، والشكل والتقنى ^(٥) Formal and Technical ، وبين الجميل والجليل ^(٦) ؛ والفصل بين طرفى هذه المعادلة أو تلك ، ينم عن رؤية

(١) انظر : الفصل الأول فى من الباب الأول من هذا الكتاب .

(٢) رينيه هويج ، الفن تأويله وسبيله ، ج١ ، ترجمة صلاح برمدا ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٨ ، ص ١٨٨ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٤) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٨ .

(5) William Elton (Editor), Aesthetics and Language, Basil Blackwell, Oxford 1970, Pp. 41-2.

(6) Edmund Burke, Selections, The Clarendon Press, Oxford, 1947, Pp. 42-43.

جمالية سانحة ، عاجزة عن أن تدرك أن الجمال في ذاته نافع ، ولا معنى لما يمكن أن تعبر عنه بعض العبارات المثالية المفرقة ، من أمثال "الجمال لذاته" ، أو "الفن للفن" ، وغيرها .

٤- تمجيد الانسان :

يشير سوريو إلى أن هناك حاجة أخرى استجاب لها الفن المصري، ويصفها بأنها الحاجة التي تتلاقى عندها الحاجات الثلاث السابقة ، ويسميتها الحاجة إلى التمجيد وإحياء الذكر ، من حيث إن الفن - طبقا لهذه الحاجة - يُتوجّه به إلى مقام الملك ، أو مقام إحدى الشخصيات رفيعة الشأن ، بغير أن يحول هذا دون المشاركة الجماعية العامة^(١) ، أى بغير أن يقتصر ذلك التمجيد على عليّة القوم . وفي الفنون الشعبية أمثلة حية على ذلك، كتماثيل حاملات القرابين، والعمال ، والفنانين - من مغنين وراقصين ولاعبين - وغيرهم ، بالإضافة إلى صورههم ، جميعا . وإلى حد ما ، يمكن أن نعتبر تماثيل الأقزام داخلية في هذا الإطار ، مثل القزم سنب Seneb وأسرتة ، وكذلك التماثيل والرسوم التي تخلد ذكرى الأحاد من عامة الشعب بطبقاته المتنوعة، ويمكن أن تدخل ضمن هذا الإطار تماثيل (كاعبر) ، أى شيخ البلد .

ويعنى هذا ، أن الفن لم يكن فى خدمة الملك وأمرائه فقط ، ولم تكن الرغبة فى التخليد والتمجيد عن طريق الفن ، عند عامة المصريين ، بأقل منها عند الطبقة الحاكمة . كما يعنى أيضا أن الدين لم يكن الموجه أو الباعث الوحيد للفن . وحتى هذه العبارة : (الفن الدينى) ، التى يتذرع بها بعض الباحثين لينال من قيمة الفن المصرى ، لا تتطوى على فهم حقيقى للعلاقة بين الفن والدين ؛ إذ ما يعيب الفن الجميل فى أن يكون نابعا من هذا المصدر أو ذاك ؟ ثم أليس هناك مدى مشترك يلتقى فيه كل من الدين والفن فى النهاية ، من حيث هما سعى إلى المطلق ونشدان للكمال ؟ لكم كان "فيورباخ" L. Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢م) مصيبا حين قال إن الدين شعر ، لأن الإيمان خيال^(٢) ، فهو فى هذه الرؤية ، أدرك المدى النهائى الذى يلتقى فيه كل من الفن والدين . وقد رفض "هنرى لوفيفر" H. Levisse ، انطلاقا من هذه الرؤية ، مفهوم الفن الإلهى ، أو المقدس ، أو الريائى ، لأن كل فن عنده إنما هو إنسانى ،

(١) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٨ .

(٢) فلاييمير أ. لينين ، فى الأدب والفن ، ج ١ ، ترجمة يوسف حلاق ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ،

حتى ذلك الفن الذى لا يتخضع من نزعة إنسانية^(١) ؛ على عكس ما ذهب إليه أنثريه مالرو A.Malraux^(٢) (١٩٠١-١٩٧٦) . وفى هذا السياق نستطيع أن نلمس وعى الفنان المصرى بغايات فنه ، وقيمته ، على أنه تخليد لمناسبة ، أو لشخص ، أو لفكرة مقدسة ، أو تمجيد لإنسان ذى ماثرة وفضل (إيمحوتب مثلا ، الذى ألهمه المصريون بفضل عبقريته) ، بل لقد كان الفنان المصرى يعى أيضا قيمة الخلود التى تسبغها عليه أعماله ، من خلال تمنيه أن يكتب الخلود لأعماله^(٣) هو نفسها .

٥- المغامرة الفنية :

تدل بعض الشواهد ، على أن حب المغامرة الفنية كان وراء كثير من مظاهر النشاط الجمالية فى مصر ، فقد ذكر عالم المصريات «مونتيه P. Montet» (١٨٨٥-١٩٦٦) ، أنه كانت توجد معارض عامة للمنتوجات الفنية المصرية^(٤) ، مما يؤيد ما ذهب إليه سوريو ، من التأكيد على الصاجة إلى المغامرة الفنية فى مظاهرها الاحتفالية عند المصريين ، فقد كانت إقامة نُصُب للفرعون ، أو لشخصية أخرى ذات شأن ، مبعث نوع من احتفال شامل .

والمغامرة الفنية هنا مغامرة كاملة ، لا تقتصر على كونها مغامرة خلق وإبداع يُفسيان بها إلى إيجاد الطرفة الفنية ، وإنما هى أيضا مغامرة تقنية بمعنى الكلمة ، وذلك بسبب الصعوبات الناشئة عن استخدام آلات بدائية ، فى إنتاج أعمال رفيعة فى مستواها الجمالى . وعلى أية حال ، فإن هذه المغامرة فى سائر مراحلها ، كانت عيدا شعبيا للجماهير الغفيرة التى تحضرها^(٥) . وهنا يلتقى الفرع الغامر ، بالمغامرة الفنية^(٦) ، ويبسو الفن قادرا

(١) هنرى لوثافر ، فى علم الجمال ، ترجمة محمد عيتانى ، دار المعجم العربى ، بيروت ، د.ت ، ص ٥١ .

(٢) جان برتليمى ، بحث فى علم الجمال ، ترجمة أنور عبد العزيز ، مراجعة نظمي لوقا ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٥٩٦ . حيث ينتقد المؤلف تفرقة مالرو بين كل من : المقدس ، والإلهى ، والدينى .

(٣) بيير مونتيه ، الحياة المصرية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ص ٢١٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢١٠ .

(٥) إتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ، ص ٦٩ .

(٦) يقول الفنان "ميرى" من عصر ستوسرت الأول : "لقد فرحت واغتبط قلبى بما فعلته " . انظر : جيمس

هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٣٥٤ .

على أن يشبع حاجة إنسانية حميمة ، إن لم تكن هي الحاجة الجمالية بالضبط ، فليست بالبعيدة عنها تماما .

الوعى الجمالى :

إن الجمال Beauty كما هو معروف ، لا ينحصر وجوده فى مجال الفن وحده ، فهو قيمة إنسانية مرغوبة، تتبع من طبيعة الشيء ، ثم نخلع عليها وجودا موضوعيا^(١). ومثل هذه القيمة الجمالية - بمعناها الأشمل - كانت ماثلة فى وجدان المصريين القدماء ، وداخلة فى نسيج رؤيتهم الكلية للحياة ، بحيث أصبحت الروح البهيجة المرحية ، المقبلة على كل ما هو جميل وسار، هى إحدى السمات الأساسية للروح المصرية . ويصدق هذا على الفن ، كما يصدق على مظاهر الطبيعة الأخرى .

لقد أدرك المصريون ما يجسده الفن من قيم جمالية ، قادرة على إثارة المتعة ، فطلبوها لذاتها - إن صحت العبارة- أو بمعنى أصبح طلبوا الفن لذاته بعيدا عن أى نفع عملى مباشر، فى كثير من الأحيان . وهكذا أصبحت القصص الأدبية وسيلة للتسلية والترفيه^(٢) لا للموعظة الدينية أو الخلقية فحسب، ومن ثم ، لم يكن غريبا أن يعبث الفنان المصرى - فى بعض هذه القصص - بألهته المقدسة^(٣). ومن هذه القصص ما اعتبره الباحثون ذا مستوى عالمي^(٤) بكل المقاييس ، ومنها ما أعلن القطيعة مع الدين ، لينجس إلى التحليل النفسى^(٥). وهكذا، فإن تعميم القول بأن الفن المصرى قد انحاز إلى النافع ضد الجميل^(٦) ، تعميم لا يقوم على أساس . وما يصدق على القصة ، يصدق على سائر الفنون المصرية الأخرى ؛ سواء

(١) جورج سنتيانا ، الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بلوى ، مراجعة زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، دت ، ص ٧٤ .

(٢) جوستاف لوفثير ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٢ ، وقد كانت قصة سنوحى ، فى نظر الشاعر الإنجليزى رديار كبلنج ، واحدة من هذه القصص العالمية .

(٥) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٦) عبد الحميد زايد ، خصائص الفن المصرى القديم ، مجلة عالم الفكر، العدد (٤) من المجلد (٨)، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ١٧ .

أكانت من الفنون الفردية كالآداب والتصوير والنحت أو من الفنون الجماعية ، كالعمارة ، والموسيقى^(١) ، والرقص ، والمسرح . وإذا ما اعتبرنا فن الرقص مثلاً ، وجدنا أنه لم يكن محصوراً في الرقص الدينى فحسب ، إذ كان هناك أيضاً الرقص الحركى الخالص ، والرقص الرياضى ، ورقص المحاكاة ، والرقص الزوجى ، والرقص الجماعى ، والرقص الحريمى ، والرقص الموسيقى^(٢).

تذوق المصريون جماليات فن الرقص ، وأتقنوا بعض أنواعه السابقة ، ووصلوا بها إلى مستوى رفيع من الحركات والإيماءات الرشيقية ، التى تشبه الباليه^(٣) الحديث. وقد كانت الإلهة حتحور Hathor ، هى سيدة الصلاصلا ، وربة أكايل الرقص ، وسيدة الافتتان^(٤).

ولم يكن بغير معنى ، أن يجعل المصرى بين آلهته ، إلهة مؤنثة يتعبد فيها للجمال والفتنة، اللذين هام بهما وطلبهما فيما حوله من مظاهر الطبيعة والفن . ومن هنا فإن مصر لم تكن قد اخترعت الأبدية فحسب ، وهى أيضاً لم تخترع الروح فقط ، كما قيل مراراً ، ولكنها كما قال مالرو ، اخترعت أيضاً الصفاء والجمال^(٥).

إن ما يصدق على الرقص ، يصدق أيضاً على الموسيقى ، فقد عُرف المصريون بحبهم لها وإقبالهم عليها ، يستوى فى ذلك العامة والخاصة ، إذ احتلت مكانة رفيعة فى قلوبهم ، فشغفوا بالنغمة العذبة واللحن الجميل^(٦) . وسواء أكان فعل الإبداع موجهاً باستطبيقاً واعية ، أم غير واعية ، فقد كان التأثير الجمالى، على أية حال، شرطاً لإتمام العمل الموسيقى^(٧) .

(١) جورج كويلر ، نشأة الفنون الإنسانية : دراسة فى تاريخ الأشياء ، ترجمة عبد الملك الناشف للوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٠٠ .

(٢) عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة ، مجلة عالم الفكر ، العدد (٤) من المجلد (١٠) ، الكويت ١٩٨٠ ، ص ١٣٦-١٤٥ .

وانظر أيضاً : A. D. Touny, and D. Steffen Wenig, english trans. by : J. Becker, Sport in : Ancient Egypt, The General Egyptian Organization, Edit. Leipzig, 1969. P. 87.

(٣) إيرينا لكسوف ، الرقص للمصرى القديم ، ص ١١ .

(٤) عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة ، ص ١٤٥ .

(٥) أنفريه مالرو ، لا مذكرات ، ترجمة فؤاد حداد ، ج ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٤٨ .

(٦) محمد جمال الدين مختار ، وسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ضمن : تاريخ الحضارة المصرية ، مجلد (١) ، ج ٢ ، ص ١٥٥ .

(٧) جيزيل بروايه ، جماليات الإبداع الموسيقى ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ١٢ .

أما فى مجال التذوق ، فالبيئة أوضح ، إذ أن المصريين كانوا يتناولون الطعام على نغمات الموسيقى ، وكان موسرؤهم يحضرون فرقا موسيقية كاملة لتعزف للضيوف ، وتشاركهم الرقص والغناء^(١) . وهذا تقليد سنراه عند اليونان فيما بعد ، حيث ظهرت الموسيقى لديهم مرتبطة بالشعر والغناء^(٢) منذ عصر هوميروس ، إذ كانت الملاحم تغنى ، ولا تقرأ أو تُنلى بصوت مرتفع .

وجد المصرى منوحة لاستشراق الجمال وتذوقه والاستمتاع به ، فى مجال الطبيعة الأرحب ، وليس فى مجال الفن وحده ، حيث إن مجال التجربة الجمالية يتسع بدرجة متساوية للطبيعة الحية وغير الحية على السواء^(٣) ، وهذا هو ما أدركه المصريون بفطرتهم ، فعرفوا كيف يلتمسون الجمال فى الحقائق الفحاء ، والبحيرات الصناعية ، والطيور والكائنات الغريبة التى كانوا يجلبونها أحيانا من بلاد بعيدة . بل إن وعيهم الجمالى قد امتزج بوعيهم الدينى فى أحيان كثيرة ، فأصبحت قداسة الإله منوطة بجماله ، كما تظهرنا بعض النصوص التى تفتت بجمال الشمس^(٤) ، منذ عصر الدولة القديمة ، واستمر بها الحال فى الدولة الحديثة ، فخطوب آمون بأنه : (رب الحلاوة ، عظيم الحب)^(٥) ، وظهر هذا جليا فى تشيد أخناتون : "إنك تشرق جميلا فى أفق السماء - إنك جميل ، إنك عظيم - تمتع العيون بجمالك ، حتى تغرب"^(٦)

إن الوعى بالجمال لم يكن غريبا على الحس المصرى إذن ، حتى يعز عليه أن يحقق القيم الجمالية التى ينشدها فى فنه، وهو الذى اكتشف الجمال فيما حوله من مظاهر الطبيعة الحية، وغير الحية ، وفى ذاته هو، باعتباره إنسانا يلخص روعة الطبيعة ؛ بل أيضا فى الإله ، الذى لم يشأ أن يتصوره المصرى إلا فى إطار هالة من الجمال والبهاء ، وكأنه بذلك - وقد خبر الجمال على الأرض - قد أبى أن يرى السماء خالية منه . وهنا ، يكون المصرى قد سما إلى مرتبة من الوعى الجمالى ، تجاوز بها مرحلة اللذات الحسية ، أو المادية ، التى يكون الجمال

(١) محمد جمال الدين مختار ، وسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ص ١٥٦ .

(٢) هوجو لاختنتريت ، الموسيقى والحضارة ، ص ٣٣-٤٠ .

(٣) مجموعة من العلماء السوفيت ، علم الجمال البرجوازى المعاصر ، ج ١ ، ترجمة فؤاد المرعى ، دار الفجر ، حلب ، د.ت ، ص ٥٥ .

(٤) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ١١٦ .

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج ١ ، ص ٣٠٦ .

(٦) عبد المنعم أبو بكر ، أخناتون ، ص ٩٤-١٠٢ .

فيها رهنا بما هو محسوس^(١) ، فاككتشف في المعنويات والمقدسات جمالا آخر أقدس وأكمل ، أو بمعنى أصح ، جمالا مُتما للجمال الحسى .

إن حديثنا عن الوعي بالقيم الجمالية عند المصريين ، يقودنا بالضرورة ، إلى الحديث عن ماهية هذه القيم ، فما الذى كانت تعنيه القيم الجمالية للمصريين القدماء ؟ أو لنسأل بصيغة أخرى : ما هو مفهوم الجمال عندهم؟

ربما كان فى تنوع الإجابات التى يمكن أن تقدم فى مواجهة هذا السؤال ، دليل مباشر على خصوصية الفن المصرى ، وأمانة على مرونة وتنوع فى طبيعة القيم الجمالية . فنحن من جهة ، قد نعثر على إجابة فحواها أن الجمال عند المصريين كان يعنى المطابقة مع الطبيعة^(٢) ؛ ولأن الطبيعة لاتحمل قيمة جمالية بالمعنى الدقيق ، إلا حين يُنظر إليها بمنظار فن ما من الفنون^(٣) ، فإن نزعة الفن المصرى إلى مطابقة الطبيعة ، أو محاكاتها ، سوف لاتكون فى النهاية غير وسيلة لتجسيد القيم الجمالية فى الطبيعة . على أننا لاينبغى أن نفهم محاكاة الطبيعة هنا فهما حرفيا ، فالفنان المصرى لم يكن يعمد إلى مطابقة عمله تماما مع الطبيعة ، بقدر ما كان يحاول أن يقترب منها ، لينقل ما فيها من حيوية وزخم^(٤) . وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته فى عصر أخناتون^(٥) . وقد صور لنا أرنولد هاووز A. Hauser تمام النضج الفنى فى هذا الاتجاه، وأثره الكبير على النهضة الفنية التى قادها أخناتون ، وأشار إلى الحساسية الجديدة ، والرهافة فى الشعور ، اللتين أدتا إلى نوع من الانطباعية Impressionism فى الفن المصرى ، فى ذلك الزمن البعيد ، كما أشار إلى التغيير الذى أحدثه الفنانون ، حين خرجوا على الأسلوب الأكاديمى الجامد ، فاستبدلوا بالنزعة الشكلية السائدة فى عصر الدولة الوسطى ، نظرة حيوية طبيعية فى مجالى الدين والفن على السواء ، وأصبح الفنانون

(١) جورج سنتيانا ، الإحساس بالجمال ، ص ٦١ .

(٢) أرنولد هاووز ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكي ، ج ١ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ت ، ص ٥٧ .

(٣) شارل لالو ، مبادئ علم الجمال ، ترجمة مصطفى ماهر ، مراجعة يوسف مراد ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٧ .

(٤) محمد أنور شكرى ، الفن المصرى القديم ، ص ٧٥ .

(٥) أنولاف إيرمان وهرمان رانكه ، مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة ، ص ٤٧٣ .

يختارون موضوعات جديدة، ويبحثون عن رموز جديدة ، ويميلون إلى تصوير مواقف جديدة غير مألوفة ، ويحاولون أن يصوروا الحياة الروحية الفردية الباطنة ، بل يحاولون ، فوق ذلك ، أن يرسموا صورا شخصية، تحمل معانى التوتر العقلى ، والحساسية المرهقة ، والحيوية المفرطة ، وأن ينشئوا تكوينات جماعية أكثر تماسكا ، وأن يُظهروا اهتماما أعظم بالمناظر الطبيعية ، وميلا أشد إلى تصوير مشاهد الحياة اليومية وأحداثها . كما أدى نفورهم من الأسلوب الاحتفالى الضخم Monumental القديم ، إلى اهتمامهم الملحوظ بالأنواع البهيجة الرقيقة من الفنون الصغرى^(١).

وربما نكون هنا ، وفى فن العمارة بالذات ، لا أمام أول بوادر الانطباعية وحدها ، ولا الواقعية فحسب ، بل أيضا أمام بوادر الرومانسية، فى اهتمامها بالفرد، وفى إضفاءها طابعا كليا على عالمه الداخلى ، فاطمة إياه بهذا المنحى عن العالم الموضوعى، أو مخرجته منه .^(٢)

غير أن الواقعية ، أو نزعة محاكاة الطبيعة ، ليست هى المنحى الجمالى الوحيد فى الفن المصرى، فهناك أيضا اتجاه واضح نحو التجريد ، أو على وجه التحديد ، نحو الفن غير التمثيلى للكائنات الحية ، وهو الاتجاه الذى كانت نشأته فى مصر ، بمثابة رد فعل إزاء الواقعية السائدة^(٣) . كما بين «أندريه لوت A. Lhoté» (١٨٨٥-١٩٦٢).

لقد تجاوب الفن المصرى إذن ، مع قيم فنية متنوعة إلى حد التعارض ، بل واستطاع أن يروضها ، ويخضعها لمعاييره فى براعة فائقة . فمن الواقعية ومحاكاة الطبيعة ، إلى التجريد والانتطباعية . ومن الضخامة إلى الحد الذى بلغ معه وزن أحد التماثيل ألف طن^(٤) ! إلى الفنون الدقيقة ، الرشيقة ، المتناهية فى دقتها ورشاقتها ، لاسيما فى عصر الدولة الوسطى^(٥)؛ ومن الجلال المهيب الذى يتجلى فى تماثيل الدولة القديمة - وعلى رأسها تمثال خفرع Chephren ، الذى وصل إلى قمة لم يكده يتجاوزها فن النحت من بعد ، بما فى ذلك الفن

(١) بوريس سوتشكوف ، المصائر التاريخية للواقعية ، ترجمة محمد عيتانى وأكرم الراقى ، دار الحقيقة، ط١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص٧١ .

(٢) أرنولد هاويز ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ج١ ، ص٥٢ .

(٣) ثروت عكاشة ، الفن المصرى ، ج٢ ، ص١٠٢٨-٢٩ .

(٤) أحمد فخري ، الأهرامات المصرية ، ترجمة أحمد فخري ، مكتبة الانجلو المصرية ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص١٨ .

(٥) نجيب ميخائيل إبراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص٣٧٢ .

الإغريقي نفسه (١) - إلى الحس الشعبي الساخر ، كما يتجلى في تماثيل الإله بس (٢) Bes وصوره ؛ ومن الطابع الدينى ، الذى بالغ بعض الباحثين فى تقديره ، حتى كانوا يسلبون الفن المصرى إنسانيته (٣) ، إلى الطابع الإنسانى ، الذى تجلى على خير وجه فى فن النحت (٤) ، كما تجلى فى النقش البارز Relief ، والفنون الشعبية ؛ ومن الطابع الجماعى للإنتاج الفنى ، بدلالته العميقة على تقدير جماليات العمل (٥) عند المصريين ، إلى النزعة الفردية ، وبوادر التحرر التى أشرنا إلى بعض مظاهرها فى عصر أخناتون ، والتى تجسدت فى فن العمارة (٦) أكثر من أى فن آخر؛ ومن النزعة الحسية التعبيرية ، إلى النزعة الهندسية ، التى اتخذت من التناسق والتناسب معيارا لها ، كما يرى ريجل A. Riegl (١٨٥٨-١٩٠٥) فى كتابه : (قضايا الأسلوب) ١٨٩٣ ، حيث أشار إلى أن مصر قد اكتشفت النواهج (الجمالية) الأساسية ، ونقلتها إلى الهندسة ، مما كان له أبلغ الأثر على اليونانيين فيما بعد . (٧)

خلاصة الأمر ، أن الفن المصرى ، كان هو التربة التى اختمرت فيها بذور المذاهب الفنية التى تمايزت فيما بعد ، واتسعت ، وتشعبت عبر تراكم الخبرة الإنسانية على مرّ العصور ، إلى الدرجة التى تمكننا من القول - دون أن نكون مبالغين - بأن معظم الإتجاهات الفنية الحديثة قد تجد أصولها - إذا ما توفر الإخلاص والموضوعية فى البحث - فى الفن المصرى القديم. (٨)

(١) سدنى فنكلشتاين ، الواقعية فى الفن ، ص ٤٣ .

(2) See : M. Lurker, The Gods and Symbols of Ancient Egypt, op. cit. art. Bes.

(٣) عبد العزيز عزت ، الفن وعلم الاجتماع الجمالى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٧١ . وانظر أيضا : مائدة سليمان عارف ، مدارس الفن القديم ، ص ٤٩ .

(٤) سدنى فنكلشتاين ، الواقعية فى الفن ، ص ٢٨ .

(٥) نيكولاى سيلاييف ، العمل مصدرا للإحساس الجمالى ، فى : مشكلات علم الجمال الحديث (قضايا وآفاق) ترجمة جماعية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٢٣ .

(٦) محمد أنور شكرى ، العمارة فى مصر القديمة ، ص ٦٢ .

(٧) أندريه شار ، النقد الجمالى ، ترجمة هنرى زغيب ، سلسلة (زنى علماء) منشورات عويدات ، ط ١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٨٢-٣ .

(٨) عبد المحسن بكير ، البيئة والعقيدة وأثرهما فى الفن التشكلى فى مصر القديمة ، فى : الطابع القومى لفنوننا المعاصرة ، مجموعة من الباحثين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٧ .

ثانيا : الفروع اليونانية :

ليست مصر القديمة فى نظر أهل هذا الزمان سوى ذلك التراث الفنى الهائل الذى تركته لنا ، من معابد وتماثيل ونقوش وأدب ، كما يرى جون ديوى J. Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢) (١). ولئن صح ذلك ، فسوف يكون درس القيم الجمالية فى الفن المصرى ، ومقارنتها بمثيلاتها فى الفن اليونانى ، هو أهم أجزاء هذا البحث .

فى البداية ، نود أن نشير إلى أن هناك تضاربا فى آراء الباحثين ومؤرخى الفن ، حول الصلة بين طابع الفن المصرى من جهة ، وطابع الفن اليونانى من جهة أخرى . فقد يقال إن الفن المصرى فن دينى ، بينما كان الفن فى اليونان دنيويا ، ومثل هذا الرأى فاسد من عدة وجوه :

فمن وجه ، ليس هناك تناقض حاد بين الدين والجمال ، كما سبق أن أشرنا ، وكما يلاحظ باحثون جماليون معاصرون عدة ، منهم مثلا ، هريوت ريد (٢) (١٨٩٣-١٩٦٨) .

ومن وجه آخر ، نجد أنه إذا صح أن هناك ارتباطا بين الفن والدين فى مصر ، بحيث يودى هذا الارتباط إلى خضوع الفن للدين خضوعا مطلقا ، فإن مثل هذا الارتباط ، قد ووجه فى مرات كثيرة بحركات تمرد ، ومحاولات للفكك من إساره ، وكما رأينا فى التراث الأدبى نصوصا تحمل طابع التمرد الخلقى ، وتعبير عن الشك الدينى ؛ فإن هذا هو ما كان يحدث أيضا فى الفن (٣).

ومن وجه ثالث ، نلاحظ أن الفن المصرى لم يكن هو الوحيد الذى ارتبط فى بعض الجوانب - وفى بعض العصور - بالدين ، بل كذلك كان حال الفن الإغريقى . إذ رأى ماركس K. Marx أن الأساطير الدينية لم تكن تمثل ترسانة الفن الإغريقى فحسب ، بل كانت أيضا هى الشئ الذى غذاه (٤).

على أن الرد الحقيقى على كل من يحاول أن يتجاهل تأثير الفن المصرى على الفن الإغريقى ، لأغراض تفوح منها رائحة التعصب ، يتمثل بشكل دامج ، فى رصد مظاهر ذلك التأثير ، ويمكننا أن نشير إلى أهمها باختصار ، على النحو التالى :

(١) جون ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ٥٤٨ .

(٢) هريوت ريد ، الفن والمجتمع ، ترجمة فارس مطفى ظاهر ، دار القلم ط ١ ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٧٤ .

(٣) سبنى فنكشتين ، الواقعية فى الفن ، ص ٤٧ .

(٤) هنرى لوفافر ، فى علم الجمال ، ص ٥٢ .

١- فى فن العمارة ، امتازت العمارة المصرية ببعض السمات ؛ التى كان من أهمها الأساطين النباتية التى تتميز بأناقة أشكالها^(١) ؛ وبمحاكاتها لعناصر نباتية ؛ مثل حزم البردى؛ ومثل بعض الزهور، وجرائد النخيل ، التى حاكها تيجانها محاكاة تدل على نوق رفيع وحساسية فى التشكيل ، لم يرد لها مثيل فى العصور المتأخرة^(٢) . وقد انتقل هذا الطراز إلى اليونان كما يبدو فى العمود الدورى Doric ، الذى وجد فى أقدم معبد ببلاد الإغريق ، وهو معبد الإلهة هيرا^(٣) . وكما يبدو أيضا فى العمود الأيونى Ionic ، الذى يشبه العمود الدورى ، إلا أنه كان أرق منه ، وكان يزدان بقاعدة ، وتاج مميز . ولاشك فى أن هذا التاج يرجع إلى أصل مصرى ، هو العمود المصرى الذى ازدان بتاج على شكل زنبقة^(٤) . والأمر لم يقتصر هنا على اليونان ، بل لقد وصل التأثير المصرى إلى الرومان ، الذين نقلوا فكرة الهرم ، فاتخذ بعض سراتهم مقابر لهم على شكل الهرم^(٥) .

٢- فى فن النحت ، امتاز الفن المصرى بوضوح وأشكال معينة ، كتقديم الرجل اليسرى للتمثال الواقف ، ووضع اليدين ملتصقتين على الجانبين ، حتى لا يتعرض التمثال لفقد أطرافه على مر الزمن . وقد لوحظ أن النحت اليونانى فى القرنين الخامس والسادس ق.م ، يجرى على النمط نفسه ، ويتقيد بالخصائص ذاتها ، قبل أن يتاح له أن يتطلق منها إلى أوضاع جديدة، كما تشهد بهذا التماثيل الباقية من ذلك العصر .

ونستطيع أن نتتبع قوة التأثير المصرى على أغلب الفنون اليونانية . غير أن هناك فنونا يفتقر الحديث عن أصولها المصرية إلى قرائن أثرية؛ كفن الموسيقى ، الذى ضاعت أدواته وانثرت على مر الزمن ، لأنها كانت مصنوعة من الخشب^(٦) . غير أن ما لم يندثر تماما ، فبقيت لنا منه جملة صالحة، هو النصوص الأدبية .

(١) محمد أنور شكرى ، العمارة فى مصر القديمة ، ص ٥٣ .

(٢) عائدة سليمان عارف ، مدارس الفن القديم ، ص ٥١ .

(٣) محرم كمال ، تراث مصر الفنى والمعمارى ، فى : تراث مصر القديم ، ص ٨٨-٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٨٩-٩٠ .

(٥) باهور لبيب ، ومحمد حماد ، لمحات من الفنون والصناعات وأثارها الفنية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٣ .

وانظر أيضا : محرم كمال : تراث مصر الفنى والمعمارى ، ص ٩٠-١٠٠ .

(6) Geoffrey Dimbleby, Plants and Archaeology, op. cit., p. 44.

لقد كان الإبداع الأدبي في مصر ضاريا في عمق الزمن ، إلى مدى لم يكد يبلغه في القدم أدب أمة أخرى في التاريخ^(١) . وقد استنبط هذا الأدب كثيرا من الأشكال الأدبية المعروفة لنا اليوم . وإذا كانت الشاعرة اليونانية سافو^(٢) Sappho (أواخر القرن السابع ق.م. وأوائل السادس)؛ هي رائدة الشعر الغنائي في أوربا ، فإن القصائد المصرية الغنائية قد سبقتها بما لا يقل عن عشرة قرون ، ونمت عن فن عاطفي شفيف ، يختلف عن ما في شعر سافو فن مكشوف ، أملت عليها طبيعة الغزل الشاذ الموجه من أنثى إلى أنثى ، وهو ما لم يكن له وجود في الأدب المصري . لكن الفن المصري في هذه الناحية ، بدأ أكثر خضوعا للأخلاق ، ونزولا على مواضعاتها الضرورية ، ولكن دون أن يفقد شيئا جوهريا من سماته الجمالية . ولا عجب في هذا ، فروح الفن أخلاقية^(٣) Ethical بشكل جوهري ، وهي في الوقت نفسه ، وبشكل جوهري أيضا ، غير خلقية Non-Moral .

أما عن الأدب المسرحي ، فأسبقية مصر وأثرها لا يقلان ثبوتا ، وقد مر وقت كان في المؤرخون يؤمنون إيمانا أعمى بنظرية المعجزة اليونانية ، مطبقة على مجال المسرح ، بشد جعلهم يصرون على أن اليونان قد ابتدعوا الأدب المسرحي على غير مثال ، وأوجدوه إيجادا^(٤) . غير أن بحوث علماء المصريات ، لاسيما كورت زيتا وإيتين دريتون ، ردت هذا القول على قائليه ، خاصة حين تمكن هؤلاء العلماء من قراءة بعض النصوص الدرامية المصرية ، ونشرها ، والتعليق عليها ، بما يفيد أن هذه النصوص قد تضمنت العناصر الأساسية التي اعتمد عليها المسرح الإغريقي فيما بعد ، لاسيما الجوقة ، والإرشادات المسرحية^(٥) .

(1) See : Encyclopedia of Literature, edited by Joseph T. Shipley, Vol. I, Philosophical Library, New York, 1940, P. 201.

(٢) جورج طومسون وفلانيمير دينيروف ، دراسات ماركسية في الشعر والرواية ، ترجمة ميشال دار القلم ، بيروت ، دت ، ص ٣٩ . حيث يذكر طومسون أن قصيدة "سافو" أغنية إلى أفروديت قصيدة غنائية في أوربا . انظر هذه القصيدة في : عبد الغفار مكاوي ، سافو : شاعرة الحب اليونان ، دار المعارف ، القاهرة ، دت ، ص ٧٢-٤

(3) D. Parker, The Principles of Aesthetics, op. cit., Pp. 271-83.

(٤) ليون شانصورييل ، تاريخ المسرح ، ترجمة خليل شرف الدين ونعمان أباطة . منشورات عويدات ط (١) . بيروت ١٩٦٠ . ص ١٣ ويستهل المؤلف كتابه بفصل عنوانه (معجزة الإغريق)

(٥) إيتين دريتون ، المسرح المصري القديم ، ص ٦٨ وما بعدها

وقد مثلت بعض هذه النصوص المسرحية المصرية حديثاً ، على خشبة أكبر المسارح الأوربية، خاصة مسرحية (انتصار حورس) ، التي مثلت في لندن منذ سنوات ، ونشرت^(١) ترجمتها الإنجليزية ، تحت عنوان فرعى يقول : (أقدم مسرحية في العالم) .

أما في مجال القصة ، فنحن أمام نصوص مصرية ، وأخرى يونانية ، أعفانا الباحثون من مشقة إيجاد عناصر الشبه بينهما . وقد رصد جوستاف لوفيفر ، مواطن التأثير المصري على اليونان في هذا المجال ، من خلال عدة قصص : كقصة "الفريق" ، التي رأى أنها تمثل المصدر المباشر لمشهد العاصفة ، في النشيد الخامس من "الأوديسا" ، ولقصة السندباد البحري في "ألف ليلة وليلة"^(٢) كذلك ، وكقصة "الأخوين" ، التي رأى أنها هي المصدر المباشر لقصة بليفرون أنتيا Bellepheron Antea في "الإلياذة" ، كما أنها أصل مسرحية "هيوليوت وفيدر" عند "يوريبيدس" . ويمتد أثر قصة "الأخوين" ليشمل أيضاً الأدب الشعبي اليوناني في عصوره الحديثة^(٣) . أما قصة "الصدق والكذب" المصرية ، فهي - كما أشار لوفيفر - تعد الأصل الذي اقتدت به القصة اليونانية "العدل والظلم" ، ويرجح لوفيفر أن العلاقة قد تكون عن طريق غير مباشر ، مع أن التشابه بلغ مداه في هاتين القصتين ؛ فلم يقتصر على أن البطلين في كلتا القصتين أخوان ، فهذا أمر وارد ، ولكن الأخوين في القصتين يسميان بأسماء رمزية متقابلة ، هي الصدق والكذب في القصة المصرية ، والعدل والظلم في القصة اليونانية ، كما أن أصغر الأخوين في القصتين كليهما ، يفتقأ عين أخيه الأكبر ، ثم إنه في القصتين وأيضاً ، يشكو اضطهاد رفاقه في الدراسة ، لأنهم لا يعرفون له أبا^(٤) . فهل كان من قبيل الصدفة أو توارد الخواطر ، أن تتكرر كل هذه العناصر الفنية الأساسية في حبكة القصتين شخصيتيهما ؟ هذا ما لا يطمئن إليه الباحثون المنصفون ، الذين درسوا النصين وقارنوا بينهما ، فتبين لهم أن الصدفة لاتسيّر الإبداع الفني . ومنهم إلى جانب لوفيفر : "هلبيج Helbig" ، و"فوكار M. P. Faucart" ، و"ماسبيرو" ، وغيرهم^(٥) .

(1) See : The Triumph of Horus, Trans. by H.W. Fairman, B. T. Batsford LTD, London, 1974.

(٢) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعوني ، ص ١٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١-١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٥) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصري القديم ، ص ٧٠ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٣ .

أما إذا جئنا إلى نوع أدبي آخر ، هو "الملحمة" ، فسوف نلمس لأول وهلة ، أن الأدب اليوناني يبدو كما لو أنه قد توصل بعبقريته الخاصة ، إلى ابتكار هذا النوع الأدبي ، الذي لانجد ما يقابله في الأدب المصري ، على الرغم من أن التقاليد الأدبية المصرية تعود بدايتها إلى أوائل الألف الثالث قبل الميلاد تقريباً^(١). وإذا كان لابد من مقارنة الأدب الملحمي اليوناني ، كما تبدى في ملحمتيه الكبيرين : "الإلياذة والأوديسا" ، بأعمال قديمة مشابهة في التراث الشرقي بصفة عامة ، فإن ملحمة (جلجامش)^(٢) هي المرشحة لهذه المقارنة عن جدارة ، فالمقارنة بينها وبين الملحمتين الإغريقيتين وبعض ملاحم الشعوب الأخرى ، كالهند مثلاً ، مقارنة جارية في الدراسات الأدبية الكلاسيكية . ولعل صاحب الفضل في ترويج هذه الدراسات المقارنة ، هو الباحث الإنجليزي "ه. مونرو تشادويك"^(٣) H.M. Chadwick ، الذي عقد مقارنات رائدة بين عصر البطولة عند اليونان^(٤) ، ونظيره عند الشعوب الأخرى التي أنتجت الملاحم .

ونستطيع استناداً إلى ما ورد في الباب الأول حول الانتشارية المصرية ، أن نرد نشأة الأدب الملحمي في اليونان إلى أصول مصرية ، خاصة أن هناك قرائن أثرية تتمثل في أسطورة إيزيس وأوزيريس ، التي تشابكت أحداثها وتنامت حبكتها باتجاه روح الملحمة ، أو باتجاه البدايات الأولى على أقل تقدير ، كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد العزيز صالح^(٥). وربما تدعم هذه الإشارة ، الدراسات المقارنة التي قام بها باحثون غربيون ، وتوصلوا من خلالها إلى إثبات عناصر مصرية أكيدة في ملحمتي هوميروس ،

(1) J.T.Shipley (Editor), Encyclopedia of Literature, op. cit., p. 202.

(٢) انظر : طه باقر ، ملحمة كلكامش ، وزارة الإعلام العراقية ، سلسلة الكتب الحديثة ، العدد ٧٨ ، بغداد ١٩٧٥ ، حيث تجد ترجمة للملحمة ودراسة حولها ، وتجد لها ترجمة أخرى ودراسة عن جمالياتها في : أ.م. دياكونوف ، وب.س. تراهيموف ، جماليات ملحمة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتب الصياد ، ط١ ، بغداد ، ١٩٧٣ .

(٣) سمبول كريمر ، من ألواح سومر ، ترجمة طه باقر ، مراجعة أحمد فخري ، مكتبة المثنى ببغداد والخانجي بالقاهرة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، دت ، ص٣١ .

(4) Anatoly Lonacharsky, On Literature and Art, Progress Publishers, Moscow, 1973, Pp. 205, 217.

(٥) عبد العزيز صالح ، الشرق الأدنى القديم ، ج١ ، ص٣٢٩-٣٣٠ .

مثل فكرة الجحيم فى العالم الآخر ، التى وردت فى الأوديسا ، واشتملت على عناصر مصرية دينية ، وثقافية ، وأدبية ، كفكرة محاكمة الأموات ، والصولجان الذى يقبض عليه مينوس Minos ، وغيرها من عناصر وردت فى نصوص مصرية ، لعل أهمها - غير ما ورد فى المصادر الدينية - قصة (ساتنى) التى اكتشفها "جريفث" F.L.L. Griffith عام ١٩٠٠ (١) ، كما وردت فى الإلياذة عناصر أخرى تردت أيضا إلى مصادر مصرية ، كميزان الحساب الأخرى المشهور فى العقائد المصرية الدينية (٢). وقد أثبت بيرار V. Berard أن دار النعيم فى الأوديسا ، ليست يونانية ، وإنما هى مصرية الأصل (٣). وكذلك ، فإن صورة حتحور وهى تكشف عن عورتها ، تجد صدق واضحها فى الأوديسا (٤). وربما كانت هذه التفاصيل لاتعبر إلا عن تأثيرات محدودة ، لاتلغى فضل اليونان فى إبداع البناء الفنى الناضج للملحمة ، غير أننا لاينبغى أن ننسى أن بوار هذا البناء نفسه ، ظهرت فى التكوين الملحمى لأسطورة أوزيريس وست ، كما يشهد بهذا «موريه» A. Moret (١٨٦٨-١٩٣٨) ، وباحث آخر ، هو بول فوكار (٥).

نعود فنختتم هذا الفصل بما بدأناه به ، من أن تركيزنا الأساسى كان منصبا على استنطاق النصوص الأدبية والأعمال الفنية المصرية ، فى ظل غياب النصوص النقدية المباشرة، وما فى هذا من ضير ، مادام العمل الفنى قادراً على أن يشى بالفكر الذى وراءه ، وينم عن مفاهيم نظرية كامنة ، ويجسد الرؤى السائدة والتفكير الشائع فى الحياة ، ومن ثم ، فهو يرتبط بأيدىولوجيا زمانه ، ويسهم فى توليدها (٦).

وقد أشرنا فى أثناء الحديث ، إلى بعض القضايا النظرية الهامة فى فلسفة الفن ، وألحنا إلى وجود بذور لها ، فى الشذرات المصرية المتبقية من اعترافات الفنانين ، وحديثهم عن فنهم. فحديث "ارتيسن" عن سعة معرفته ، ومهارته الفنية ، يثير قضية المحتوى المعرفى للفن ،

(١) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ١) ، ص ٥٢ وما بعدها . وربما كانت هذه القصة هى أول نص يصور الرحلة إلى العالم الآخر فى تاريخ الفكر الإنسانى .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٤) جوستاف لوفيفر ، روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ص ١٢-١٥ .

(٥) عبد القادر حمزة ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، ص ٨١-٩٠ .

(٦) سدنى فنكلشتين ، الواقعية فى الفن ، ص ٤١ .

أوصلته بنظرية المعرفة ، ويشير في الوقت نفسه إلى إيمان الفنان بأن الفن صنعة ، وفي الشذرات الأخرى التي مرت بنا ، حديث يرى في الإلهام مصدرا للفن ، وهو ما سيردده أفلاطون من بعد ، خاصة في محاورتي "فايدروس" و"المأدبة" ، حين يحدثنا عن هياج يخرج من الجسم إلى النفس فيعكرها بأبخرته الخبيثة ، مفرقا بينه وبين نوع آخر من الهياج أو الجنون ، لا ينشأ إلا عن إله من الآلهة^(١) . لفكرة الإلهام جنور بعيدة في الحضارة اليونانية ، تعود إلى أيام هزيود . وإذا كان السوفسطائيون قد ساروا في اتجاه المبدأ الحسي الاستطريقي^(٢) واهتموا بتأثر اللغة والخطابة ، وأولوا علم البيان عناية خاصة^(٣) ، فإن سقراط هو الذي انتصر للاتجاه القديم الذي أخضع الفن للأخلاق^(٤) ، فجعل الفن هادفا ونافعاً . أما الفيثاغوريون فهم أول من دعا إلى تطبيق المبدأ الميتافيزيقي في علم الجمال ، وبهم تأثر أفلاطون حين افترض عالم المثل . وقد ذهب الفيثاغوريون في تفسيرهم للجمال الفني ، مذهباً أقاموه على أساس الصيغ الرياضية الثابتة ، والنسب الهندسية المفسرة لطبيعة الموجودات ، وهذا هو ما عرف باسم : النظرية الرياضية في تفسير الجمال ، التي سيتمثلها أفلاطون فيما بعد ، حين يقول بأن كل ما هو جميل ، ليس سوى محاكاة للجمال المثالي المعقول الثابت ، أو الجمال في ذاته^(٥) .

ويغض النظر عن البناء الناضج لنظرية الفن ، كما بلغت أوجها على يد أفلاطون ، فإن ذلك لايعنى أن المصريين لم يسبقوا إلى بعض ما ورد في مذهبه من أفكار ، كما أشرنا في سياق هذا الفصل ، مما يشهد به كثير من الباحثين والمؤرخين المنصفين ؛ فمن المعروف أن الفن المصري كان من الفنون التي احتفت بالإيقاع^(٦) والحركة الباطنية ، على عكس ما يشاع عنها من جمود ، وقد استطاع الفن المصري أن يمزج مزجاً حياً ، بين الإحساس بالطبيعة والواقعية من ناحية ، وبين النظام الهندسي من ناحية أخرى ، كما يرى "هويج" .

(١) ديني دي رجمون ، الحب والغرب ، ترجمة عمر شخاشيرو ، وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٢ ، ص ٧١-٢ وانظر أيضاً : أفلاطون ، فايدروس ، ص ٨١ وما بعدها .

(٢) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان الوحي الجمالي) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ١٧٩ .

(٣) محمد صقر خفاجة ، النقد الأدبي عند اليونان ، ج ١ (من هوميروس إلى أفلاطون) دار النهضة العربية ، القاهرة ، دت ، ٢٤ .

(4) De Witte Parker, The Principles of Aesthetics, op. cit., p. 228.

(٥) أميرة حلمي مطر ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص ١٨٠-١٠٠ .

(٦) بدر الدين أبو غازي ، شخصية مصر والطابع القومي لفنونها المعاصرة ، في : الطابع القومي لفنوننا المعاصرة ، ص ٢١ .

ومما له دلالة مهمة في هذا السياق أن قيمة التناسب في الفن المصري ، قد انتقلت إلى الفيثاغورية ومنها إلى الأفلاطونية ، كما يشهد بذلك "هربرت ريد" ، وقد سماها الفيثاغوريون (التناسب المقدس) ، ويعنى من الوجهة الفنية ، القطاع (أو القطع) الذهبى Golden Section ، هذا المفهوم الذى لعب دورا كبيرا فى تاريخ العلم والفن والفلسفة^(١)، إذ انبثقت عنه الفكرة التى تقول إن العالم كله قائم على العدد ، وإن كل علاقة يمكن التعبير عنها بتناسب عددي ، وهى أفكار شاعت فى اليونان على يد فيثاغورس وأفلاطون .^(٢)

ويطلقنا "سوركين" ، على أن فكرة المحاكاة Imitation ، التى هى أساس فلسفة "أفلاطون" فى الفن ، تعود إلى مصر ، وإلى أصول شرقية أخرى ، حيث قال بها "كونفشيوس" Con-fucius (٥٥١-٤٧٩ ق.م) خلال القرن السادس ق.م. ، وكذلك الحال فى فكرة التطهير Katharsis ، التى كانت فكرة مصرية أيضا^(٣)، وبذلك تكون الفكرتان - اللتان سادتتا فى فلسفة الفن اليونانية ، ففسرت إحداهما ماهية الفن بالمحاكاة ، وفسرت الأخرى وظيفته بالتطهير - مصريتين فى أساسهما ، ومعروفتين فى الحضارات الشرقية الأخرى ، التالية للحضارة المصرية .

أما ما يقال عن سمة الضخامة فى الفن المصري ، ففيه تجاهل للروح العامة التى سادت فى هذا الفن ، وللقيم الجمالية التى راعاها ، فالضخامة لم تكن هى كل ما يميز الفن المصري ، إلا إذا أردنا أن نتغاضى عن القيم الجمالية التى مثلتها الفنون الدقيقة من ناحية ، وعن الأشجار ، والزهور ، والبحيرات الصناعية ، التى طامنت كثيرا من عنصر الضخامة^(٤) فى الصروح والمعابد الكبرى، من ناحية أخرى .

إن الفنان المصري ، لم يكن ليخضع فى عمله لقيمة الضخامة ، إلا إذا خضعت هى بدورها لقيمة الجمال . ولعله من اللافت للنظر فى هذا السياق ، أن منازل النبلاء مثلا ؛ كانت مشيدة حسب أصول روعيت فيها قواعد الجمال بكل معانيه^(٥) ، بل إن الجمال كان له الاعتبار الأول فى مثل هذه المياني^(٦).

(١) هربرت ريد ، الفن والصناعة (أسس التصميم الصناعى) ، ترجمة فتح الباب عبد الحليم سيد ، ومحمد محمود يوسف ، عالم الكتب ، القاهرة، دت ، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٢.

(3) P. Sorokin, The Ways and Power of Love, op. cit., p. 32.

(4) Loc. Cit.

(5) J.E. Swain, A History of World Civilization, op. cit., p. 55.

(6) Ibid, p. 56.

وربما كان عنصر الضخامة في الفن المصرى خاصة العمارة والنحت ، هو الذى يثير فينا الإحساس بالجسامة والثقل ، ويدرجة أقل ، يثير الإحساس بالرهبة ، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن الفن المصرى ، كان يقوم أيضا على عنصر الإيقاع^(١) وكان ينشد البساطة ، ولذا فإن البساطة والجسامة لابد من أن يؤخذا معا في الاعتبار ، ولعل الأهرام تمثل خير تجسيد لهاتين القيمتين ، فى اتحادهما وامتزاجهما^(٢) وربما كان هذا هو السر ، فى أنها تظل قادرة دائما على إثارة الدهشة^(٣).

أما عن الفنان المصرى وما قيل عن خضوعه للكهنة والنبلاء ، فى مقابل ما تمتع به الفنان اليونانى من حرية ، وعن أنه لم يكن يوقع على عمله إلا نادرا ، فهذا أمر مبالغ فيه من ناحيتين: فمن ناحية ، لم يكن الفنان المصرى مقيدا على طول الخط ، بعوامل سياسية واجتماعية ودينية ، بل كانت لديه أحيانا - وخاصة مع ظهور الفردية^(٤) - تطلعاته الخاصة، وشوقه الذاتى الذى عبر عنه أحيانا بالتمرد على القيم الفنية التقليدية^(٥) : ومن ناحية ثانية لم تكن الحرية اليونانية حرية تامة شاملة ، كما يحلو للبعض أن يصورها ، خاصة إذا تذكرنا ثنائية العمل والنظر عند فلاسفة اليونان ، التى واكبتها ثنائية أخرى ، هى ثنائية الأحرار والعبيد^(٦) ، وهى ثنائية سيطرت على عقول مفكرى اليونان ، حتى إن أرسطو نفسه لم يستطع أن يتجاوزها^(٧).

(١) بدر الدين أبو غازى ، شخصية مصر والطابع القومى لفنونها المعاصرة ، ص ٢١ .

(2) J. E. Swain, A History of World Civilization, op. cit., p. 56.

(3) V. A. Renouf, Outlines of General History, op. cit., p. 11.

(٤) فخرى أبو سيف مبروك ، دراسة المراحل الأولى لتاريخ القانون فى مصر ، المطبعة العالمية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣٦-٧ .

(٥) عن الفنان وشخصيته فى مصر القديمة ، انظر : محمد أنور شكرى ، الفنان فى مصر القديمة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد (١٤) ج ١ ، القاهرة ١٩٥٥ ، خاصة ص ١٥٥-٦ ، وانظر كذلك : زكى محمد حسن ، حول وحدة الفن فى التاريخ المصرى ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، العدد ٨ ، ج ١ ، القاهرة ١٩٤٦ ، خاصة ص ١٠٧-٨ .

(٦) أ. هـ. م. جونز ، الديمقراطية الاثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٢٠ و ٢٧ ، حيث يذكر المؤلف أن ثريا يونانيا عاش فى القرن الخامس ق. م ، كان يملك ألف رأس من العبيد ، وكان يؤجرهم لمقاولة التعدين مقابل أويل واحد فى اليوم ، ثم يدافع المؤلف عن ذلك بقوله : إن الاثينيين كانوا يعاملون عبيدهم معاملة إنسانية .

(7) Susan Stebbing, Thinking to Some Purpose, Penguin Books, Reprinted 1945, p. 23.

ولئن كان الأسلوب هو الإنسان كما يشير "هيجل"^(١) ، فما علينا إلا أن ننظر إلى خصوصية الأسلوب المصرى فى الفن ، لتتعرف على الإنسان المصرى القيم من خلاله ، وحينئذ سنتعرف على إنسان برع فى تجسيد القيم الجمالية التى تنسجم مع روح ثقافته ، أى مع روح الاعتدال والتوسط .

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين أن يتساءل عن القيم الجمالية التى تجعل من أى فن فنا عالميا ، فوجدوا مائة فى ثلاث : القابلية للانتشار عبر حدود المكان ، والقدرة على مقاومة عامل الزمن بنجاح ، وكون هذه القيم بيئة جلية^(٢) ، والحق أن هذه الشروط جميعا تنطبق على الفن المصرى ، الذى انتشر إلى الشعوب المجاورة على الأقل ، ، والذى قاوم الزمن ، كما لم يقاومه أى فن آخر من فنون الحضارات القديمة .

(١) هيجل ، فكرة الجمال ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط١ ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٣٠٩ .

(٢) جان موكارفسكى ، هل تكون القيمة الجمالية عالمية ؟ ترجمة سيزا قاسم دراز ، مراجعة عبد الغفار مكاوى ، مجلة (ألف) ، العدد (٣) ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ٧٥ وما بعدها .

بداية

هى بداية ، وليست نهاية ؛ وفاتحة ، لاخاتمة ؛ ذلك أن النهايات والخواتيم أكبر من طموح هذا البحث . ففي هذه الحالة التى يكون فيها الموضوع حارثاً أرضاً بكرًا ، وضارباً فى مفازة لم تُجَزْ ، لاينبغى أن يدعى المرء لنفسه رؤى مكتملة أو نتائج نهائية ؛ ولكن حسبه - لاسيما أن مجال الآثار لاينى يضيف اكتشافات جديدة كل يوم^(١) - أن يكون قد ألقى فى البحيرة الأسنة بحجر ، تصير موجاته بداية متواضعة للإبحار نحو شاطئ الحقيقة .

طمح هذا البحث إلى فحص قضية الأصالة والمعاصرة ، من زوايا تاريخ الحضارة، أو بمعنى أصح من زوايا التاريخ الثقافى ، الذى يمثل أكثر فروع التاريخ تشابكاً وأشدّها وتعقيداً^(٢) . وكانت الفرضية الأساسية التى انطلق منها هذا البحث ، هى أن الحضارة الإنسانية فى مجملها وحدة لا تتجزأ ، وأن التمايزات والفروق فى التفاصيل ، لا تبرر أبداً قيام خط فاصل بين الشرق والغرب ؛ فمثل هذا الخط ، إن وجد ، فليست الخصائص العقلية الثابتة، ولا النمط الحضارى الثابت ، هما ما يعيّنه ، وإنما تعينه ظروف تاريخية واجتماعية محددة ، ينبغى لنا أن نلتمسها فى جدل الواقع وصيرورة التاريخ ، لا فى التصنيفات، والثنائيات ، والتقسيمات المصطنعة للحضارة أو للعقل الإنسانى ، بين شرقى وغربى .

إن هذه القسمة لم تعد مقبولة اليوم ، خاصة إذا كان المقصود منها سلب الشرق إمكانية التفكير العقلى والنظر الفلسفى ، على أساس أنهما هبة الغرب وحده . إن التاريخ الثقافى القديم ، يرينا كيف أن الإنسان الشرقى فى مصر ، لم يكن عاجزاً عن ممارسة التأمل الفلسفى فى مسائل ميتافيزيقية وأخلاقية عويصة ، كخلود الروح والمسئولية الشخصية^(٣) ،

(1) See : Anne Ward, Adventures In Archaeology, The Hamlyn Publishing Group Limited, London, 1977, Pp. 14-17.

(٢) يوهان هورينجا ، أعلام وأفكار : نظريات فى التاريخ الثقافى ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، مراجعة زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٣٠ .

(٣) فرانسوا جريجوار ، المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ترجمة قتيبة المعروفى ، منشورات عويدات ط ١ ،

بيروت ١٩٧٠ ، ص ٦٥ .

والبحث عن معيار للسلوك والتأمل في الكلمة Logos^(١)، ونشيدان المطلق ، إلى غير ذلك من مسائل الفلسفة الخالصة . والتاريخ الثقافي الحديث يشهد على صحة ذلك ؛ فقد تمنى "ليبنتز" G.W.Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦م) لو أمدته الصين القديمة بالمنطلق العالمي Universal Log-ic الذى كان يبحث عنه ، كما كان الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر ، يتطلعون إلى أن يجيء إنقاذ الحضارة الأوربية من لامعقوليتها ، على أيدي الشرق . أما "شوينهور" A. Schopenhauer (١٧٨٨ - ١٨٦٠م) فقد كان يقرأ نصوص الأويانيشاد "Upanishads" كل مساء، وإذا فقد صنع مركباً خاصاً به ، من اليقين الهندى والشك الكانتى^(٢) . والأمثلة كثيرة ، ويعرفها المفكرون الغربيون قبل الشرقيين ، خاصة أولئك المهتمين بالفلسفة المقارنة ، التى ربما كانت أحدث فروع الفلسفة^(٣)، والتى أثبتت أنها قادرة على إحراز نتائج طيبة فى ميدانها . فقد أظهرت لنا - مثلاً- كيف أن المنطق الأرسطى يمكن أن يرد إلى مصادر بوذية ، وأن فكرة الواجب عند "كانت" أتت من "الميمامسا Mimamsa"^(٤) ، بل إن "شانكارا Sankara (٧٠٠-٧٥٠م) (الملقب بأبى الفلسفة الهندية)، قد عرف بعض حجج الفيلسوف المعاصر كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢-١٩٩٤م) رغم مايفصل بينهما من مئات السنين^(٥) . ولعل هذا هو ما يصدق على فيلسوف معاصر آخر ، هو برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠م)^(٥).

(١) بول ماسون -أورسيل ، الفلسفة فى الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، دت ، ص ٦٠ .

(2) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., Pp. 1-2.

(3) H. Corbin, The Concept of Comparative Philosophy, Golgonooze Press, Cambridge 1981, p. 3.

(4) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 4. Cf :A. O'hear, Karl Popper, Routledge & Kegan Paul, London 1980, Pp. 1-9.

وقارن أيضا : فؤاد محمد شبل ، شانكارا (أبو الفلسفة الهندية) ، سلسلة (قادرة الفكر) ، العدد ٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٨٧ وما بعدها و٩٥ وما بعدها . والجدير بالذكر أن هناك تشابهاً قوياً آخر بين "شانكارا" و"كانت" خاصة فى نظرية المعرفة ، انظر ص ١٠٢-٦ من الكتاب السابق .

(5) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 3.

(*) تحتوى (الميمامسا) الهندية على تأملات إبستمولوجية إلى جانب التأملات الأخلاقية ، انظر : سرفبالي راداكشنا وشارلز مور ، الفكر الفلسفى الهندى ، ترجمة ندره اليانجى ، دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٨٢-٥٧٣ .

يعتبر "بول ماسون أورسيل" P. Masson-Oursel ، أحد أهم رواد الفلسفة المقارنة في الفكر الفلسفي المعاصر ، وإليه يرجع الفضل في الاهتمام بفلسفات الشرق ، وقد ترجم هذا الاهتمام عمليا ، حين شرع في تأليف كتاب عن فلسفة الشرق ، يسد به النقص الذي شاب كتاب "إميل برييه" É. Bréhier (١٨٧٦-١٩٥٢) عن تاريخ الفلسفة الذي بدأ عنده من اليونان ، متجاهلا بذلك الشرق كله^(١). ويبقى لمحاولة "ماسون أورسيل" فضل الريادة والسبق ، على الرغم مما قيل عنه ووجه إليه من انتقادات ، أهمها ما وجهه "هنري كوربان" Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨) ، من أن كتابه عن فلسفة الشرق أقرب إلى التاريخ منه إلى الفلسفة^(٢) .

والحق أن ما بدأه "ماسون أورسيل" لم يجد من يمضى به ، حتى الآن ، إلى غايته المنشودة ، ويتخذة نقطة انطلاق يذهب منها إلى مدى أبعد ، وأساسا يبني عليه أفكارا ونتائج جديدة . ففلسفة الغرب في معظمهم لا يزالون - كما يبدو - قانعين بالمعجزة اليونانية ، وبالنتائج الحضارية المترتبة عليها ، من أن الفلسفة والفكر النظري مجرد قدرة خاصة بالغرب وحده ، كما نرى في كتابات واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين هو برتراند رسل^(٣) . بل إن كثيرا منهم يقع في تناقض ظاهر إزاء هذه المشكلة ، فبينما نجد سانتيانا G. Santayana (١٨٦٣-١٩٥٢) مثلا ، يؤمن بالتفوق العنصري ، وبالتالي بالتفوق الغربي ، نراه في موضع آخر يعترف بالآثر الكبير الذي تركه التصوف الهندي عليه^(٤) . وهذا هو ما يصدق على ياسبرز ، الذي يؤمن بالمعجزة اليونانية ، ولكنه في الوقت نفسه يكتب عن فلاسفة^(٥) من أمثال كونفوشيوس وناجارجونا Nagarjuna (١٥٠-٢٥٠م) . وإذا ما بحثنا عن سبب هذا التخبط إزاء فلسفة الشرق عند المفكرين المعاصرين في الغرب^(٦) ، فربما لانجد سببا آخر غير أن

(١) بول ماسون أورسيل ، الفلسفة في الشرق ، ص١٦ وما بعدها .

(2) H. Corbin, The Concept of Comparative Philosophy, op. cit., Pp. 3-4.

(3) B. Russell, In Praise of Idleness, George Allen & Unwin LTD, London, 3rd Impression, 1942. Pp. 157-75. Cf : B. Russell, Power, op. cit., Pp. 44,52.

(4) Group of Authers, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 2. Cf : G. Santayana, Reason In Society, Dover Publications, Inc., New York, 1980, p. 166.

(5) Loc. Cit.

(٦) ينظر معظم هؤلاء المفكرين إلى الفكر الشرقي على أنه (قبلفلسفي) أو حتى غير فلسفي بالمرة ، غير أن "إميل برييه" شبه الفكر الشرقي باستهلال اللحن ، الذي بدونه يصعب فهم اللحن نفسه ، انظر : مقدمته لكتاب : الفلسفة في الشرق ، لماسون أورسيل ، ص٩ .

هؤلاء المفكرين لا يريدون أن يقتنعوا - مهما تكن الحجج قوية والقرائن دالة - بأن الفلسفة يمكن أن توجد خارج نطاق التقاليد الغربية Western Traditions (١). وقد يكون لقصر النظر الثقافي ، أو الجهل ، أو هما معا - كما يرى بعض الباحثين في الفلسفة المقارنة - دور كبير في إنكار التراث الفلسفي الشرقي . كما يجب هنا ألا ننسى ، أن نظام التعليم الغربي يجعل الفلاسفة والمفكرين يتربون على حقائق عامة ، تستقر في وجدانهم فيما بعد ؛ فالمفكر الذي تعلم أن طاليس هو أول الفلاسفة ، وأن أفلاطون وأرسطو هما أبوا الفلسفة الغربية ، سيشب على إيمانه بهذا ، خلال سنوات الطلب والبحث ، حتى إذا ما اشتدت مريرته ونضجت رؤيته ، وشرع في إرساء فكره وطرح آرائه ، فلن يكون لديه وقت ليرجع فيه باحثا عن أصول للفلسفة اليونانية في الشرق القديم ، إذ الأرجح أنه في هذه المرحلة ، لن يستطيع أن يستدعي الرغبة في دراسة ثقافات وأفكار أخرى غير أوربية ، لأنه لا يوجد ما يغريه بأن ينزل مرة أخرى إلى مرحلة الطلب ، ليتعرف على الحضارات والفلسفات الشرقية ، المكتوبة بلغات غريبة عليه ، والصادرة عن فلاسفة يتصور - مسبقا - أن مفاهيمهم مربكة وغير عادية . وحتى إن هو أقبل على مثل هذه المغامرة ، وهو احتمال ضئيل للغاية ، فهو لن يفعل ذلك عادة بفضول الباحث أو الدارس ، بل بغرور المحترف (٢).

طرح هذا البحث - خلال الفصول السبعة التي اشتمل عليها باباه - عدة قضايا نظرية ، تدور حول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة الغربية ، جاعلا من مصر علما على الشرق ، ومن اليونان علما على الغرب ، من حيث إن مصر هي أقدم حضارة في الشرق (وفي العالم كله بالتالي) ، أما اليونان ، فهي ، كما يقال أكثر البلاد الأوربية أوربية (٣) ، وخلص من هذا الطرح إلى بعض النتائج المبدئية ، التي يمكن أن تصلح مرتكزا ، لا لمسألة الأصول المصرية للفلسفة اليونانية فحسب ، بل لمسألة الأصول الشرقية للفلسفة الغربية بصفة عامة . وقبل أن نسوق أهم هذه النتائج ، ينبغي أن نتذكر جيدا ، أنها ليست الكلمة الفصل في هذا الموضوع. ولا نقصد هنا أننا غير واثقين من صحة ما توصلنا إليه ، بقدر ما نقصد أن مثل

(1) Group of Authors, Philosophy East-Philosophy West, op. cit., p. 2.

(2) Ibid, Pp. 2-3.

(٣) راييموند كارفيلد كيتيل ، العلوم السياسية ، ج١ ، ترجمة فاضل زكي محمد ، مراجعة أحمد ناجي

هذه النتائج ، يجب أن تؤخذ بوصفها محطة انطلاق ، لا محطة وصول . انطلاق إلى إعادة ترتيب السلم الزماني في تاريخ الفلسفة ، بدءا من مصر والحضارات الشرقية الأخرى ، حتى اليونان وما دار في فلكها من حضارات . ولنوجز الآن أهم هذه النتائج المبدئية :

١- إن نظرية المعجزة اليونانية التي استند إليها مؤرخو الفلسفة الغربية (وبعض من يجاريهم في الشرق) لتأكيد انفراد الحضارة الغربية وحدها بالفلسفة ، نظرية متهافنة ، لأنها لا تقوم على أساس علمي من أي نوع ، بل تقوم على أسس وأفكار ثبت أنها ليست من العلم في شيء ، كفكرة التمييز العنصري ، أو التفرقة بين الأجناس ، هذه الفكرة التي واكبت المد الاستعماري الغربي ، منذ بداية الانقلاب الصناعي في أوربا ، وظلت محتفظة بقدرتها على خدمة سائر الأغراض غير النبيلة ، منذ ذلك التاريخ حتى اليوم (أي منذ "جوينو ، ورينان" حتى "سيريل بيرت") ، فكما استخدمت في تبرير الاستعمار ، استخدمت في تدعيم النازية والأنظمة العنصرية الاستبدادية . وهي تستخدم إلى اليوم في اضطهاد الزنوج والأقليات الأخرى في البلدان الرأسمالية .

ولئن كان الوجه السياسي لفكرة التفرقة العنصرية قد سقط - أو كاد - بسقوط النازية ، وتصاعد الوعي العالمي المستنير ، في مواجهة سائر أشكال التفرقة العنصرية ، فإن الوجه الفلسفي لهذه الفكرة المفرضة ، لا يزال سافرا^(١) . صحيح أن الدراسات الأثرية والأنثروبولوجية الموضوعية ، تسد كل يوم طعنة جديدة إليه ، ولكن الوقت لم يحن بعد ، لكي يلحق تماما بالوجه السياسي .

٢- تقوم المعجزة اليونانية على مبادئ وأفكار مغلوطة ، تقع في صميم الفلسفة نفسها : كفكرة الفصل بين النظر والعمل مثلا ، فصلا يراد منه إلصاق العمل بالشرق ، والنظر باليونان ، ومثل هذا الفصل لا تأخذ به إلا فلسفات غالية ، متجاهلة وحدة الخبرة البشرية من ناحية ، وجدل العمل والنظر من ناحية أخرى ، ومتجاهلة أيضا أن النزعتين العملية والنظرية ، لا تختص واحدة منهما بالشرق والأخرى بالغرب ، بل هما موزعتان هنا

(١) فذلك هو "جلبرت هايت" Gilbert Hight مثلا ، يفرق تفرقة حاسمة بين تراث الإغريق العقلاني وتراث الشعوب الأخرى من البرابرة كالمصريين والآشوريين ، انظر كتابه : جبروت العقل ، ترجمة فؤاد صروف ، دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، د.ت ، ص ٣٤-٦ . وانظر أيضا : أندريه سيجفريد ، سيكولوجية بعض الشعوب ، ترجمة غنيم عبيدون ومراجعة مصطفى كامل فوده ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د.ت ، ص ١٥٨-٦٢ .

وهناك ، وفق معايير تعود في مجملها إلى الظروف التاريخية، وما يرتبط بها من عوامل ثقافية واجتماعية . ولعل في نتائج كثير من البحوث والدراسات الفلسفية والاجتماعية ، ما يؤكد أن الفصل بين العمل والنظر، أمر بعيد عن الصحة^(١) ، متجاف عن الروح العلمية .

٣- إن المسألة ، في إطارها العام ، ومن زوايا أوسع من الزاوية الفلسفية - لم تعد تتمثل في رد - أو عدم رد - الفلسفة اليونانية إلى الحضارات الشرقية السابقة عليها فحسب ، بل لقد تجاوزت هذا إلى آفاق أبعد ، خاصة بعد سبل البحوث الأنثروبولوجية ، الذي أسهم به الوظيفيون والانتشاريون ، مما جعل نطاق البحث ينتقل إلى تعميم شامل ، يضع سائر الحضارات القديمة - شرقيها وغربيها - في جانب ، والحضارات البدائية في جانب آخر ، بحيث أصبح التساؤل يدور حول إمكانية أن تكون هناك فلسفة في العصور البدائية . وبالفعل، ظهرت دراسات أنثروبولوجية تجيب على هذا التساؤل بالإيجاب ، لعل أهمها هو كتاب (الإنسان البدائي فيلسوفا)^(٢) ، لصاحبه پول رادين P. Radin (١٨٨٣-١٩٥٩) .

لقد أصبحت الفلسفة إذن قابلة لأن تتسع لتشمل أنماط التفكير البدائي ، ومظاهر النشاط العقلي غير المدون ، وليس من المقبول حينئذ ، أن نعود فنقلص مدلولها من جديد ، إلى الحد الذي يجعلها مفصلة على جسد اليونان بالضبط ، إلا إذا أردنا أن نتجاهل نتائج البحوث العلمية المعاصرة ، في مجالات الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ بل حتى الفسيولوجيا^(٣) .

(١) انظر مثلا : نيقولاى برديايف ، العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ، مكتبة النهضة المصرية سلسلة (الآلاف كتاب) العدد ٢٨٩ ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٢٥ وما بعدها ، حيث يبين المؤلف قصور التفكير المجرد ، وانظر أيضا : إرمان كوفيليه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة السيد محمد بنوى، ومعباس أحمد الشربيني ، دار المعارف القاهرة د.ت ، ص ١٠٤-٥ ، حيث يبين المؤلف أن فصل النظر عن العمل لا يؤدي إلى الحقيقة ، وأنظر أيضا : ليفي بريل ، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بنوى ، وزارة المعارف العمومية القاهرة د.ت ، ص ٥٠ وما بعدها ، حيث يكشف المؤلف عن زيف فكرة الفصل بين النظر والعمل في مجال الأخلاق .

(2) P. Radin, Primitive man as a Philosopher. (1927).

انظر : كلايد كلوكهون : الإنسان في المرأة ، ص ٥٣ ، حيث يشير إلى أن كتاب رادين هذا ، قد كان له أثر كبير في محو الخرافة القائلة بأن التحليل التجريدي للتجربة ، وقف على المجتمعات الحديثة المتعلمة .

(3) See : Frank Lorimer, The Growth of Reason, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, London 1920, Pp. 149-175.

٤- إن ما تتذرع به نظرية المعجزة اليونانية ، من غياب الطابع الفلسفى عن الاشكال الفكرية والروحية المتنوعة للتجربة الإنسانية ، كالدين مثلا ، لهو أمر تأباه الفلسفة نفسها ، من حيث إن الدين لا يتمثل فى العقيدة فحسب ، بل يتمثل - فى جانب حيوى منه - فى ذلك الشوق الإنسانى الذى يسعى إلى اللانهاى ويتطلع إلى المطلق ، أو إلى ما هو متجاوز للواقع ومتعالٍ عليه ، ومن هنا ، فهو تجربة روحية تقع فى مجال فلسفة القيم ، الذى أضحى فى القرن العشرين أبرز مجالات الفلسفة على الإطلاق^(١) . وهذا هو الذى يجعل الدين فى النهاية ، يشتبك ، من حيث هو تجربة ، بالأخلاق^(٢) والجمال ، فكأن الأخلاق - من هذه الزاوية - بين غير منزل ، والدين أخلاق منزلة . ولعل "فيورباخ L. Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢) لم يذهب بعيدا ، حين رأى الدين شعرا ، والشعر ديننا ، من حيث إن كليهما يرتبط بالخيال ، أى بالوعى الاستطيقى . وقريب من هذا ما فعله "هيجل" ، فى ربطه بين الدين وقيمة الحب .^(٣)

إن من يُخرج الدين عن نطاق الفلسفة ، سيكون مضطرا بالتالى ، إلى أن يضع الفلسفات الدينية - كالفلسفة الإسلامية وكالفلسفة المسيحية الوسيطة - بين قوسين ، وسيكون مرغما فى الوقت نفسه على أن يستبعد الفلسفات الروحية ، التى تجعل الله مصدرا للقيم ، مثل فلسفة "شليرمخر F.E.D. Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤) و"جاك ماريتمان J. Mar- itain (١٨٨٢-١٩٧٣) وغيرهما ، فالحقيقة أن التناقض الأساسى هو بين الفلسفة واللاهوت ، وليس الدين^(٤) .

(١) احوال ارتباط الدين بالقيم انظر :

Philip H. Phenix, *Intelligible Religion*, Victor Gollancz LTD, London, 1954 , Pp. 65-77.

(2) Jacques P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, 2nd Edit., Glencoe Publishing Co., Inc., London 1977, Pp. 18-23 .

حيث يرى المؤلف أن الدين يقدم الأساس السيكولوجى - وليس المنطقى - للأخلاق .

(٣) زكريا إبراهيم ، هيجل أو المثالية المطلقة ، ج١ ، مكتبة مصر ، ص ٦٠ وما بعدها . وقارن أيضا شرح برجسون للقيمة الفلسفية للتصوف ، فى : هنرى برجسون ، منبع الأخلاق والدين ، ترجمة سامى الدروبي وعبد الله عبد الدايم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢٤٠ وما بعدها

(٤) توفيق الطويل ، قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر ، ط٢ ، القاهرة ، د.ت ، ص ٦٤

على أن تحليل ديانة موعلة في القدم كالديانة المصرية ، يوقفنا على أن مثل هذا الفصل بين الدين والفلسفة ، لا يعدو أن يكون فكرة نظرية مسبقة ، لا تلبث أن تتداعى أمام المحك العلمى ، فقد اشتملت الديانة المصرية على أفكار تعزى إلى مجال الفلسفة الخالصة بمعنى الكلمة ، مثل فكرة خلود الروح ، التى كان المصريون يطلقون عليها "البا" (١) ، وفكرة أصل العالم (٢)، وفكرة العدالة الخلقية ، وغيرها من الأفكار . ولعل الأمر نفسه يصدق أيضا على الديانة اليونانية (٣)، التى احتوت هى أيضا عناصر فلسفية حدت ببعض الباحثين إلى أن ينسبوا الفلسفة إلى هوميروس وهزيود .

٥- تحيلنا مسألة الطابع الفلسفى للدين ، إلى مسألة الطابع الفلسفى للأدب . حيث نجد أنفسنا فى هذه المجالات جميعا ، بإزاء علاقة يمكن أن توصف بأنها علاقة تداخل ، نستطيع من خلالها أن نتحدث عن الجانب الدينى فى الأدب ، أو عن الجانب الأدبى فى الدين . أما ثلاثة الأثافى - وهى الفلسفة - فتشتمل على جانب أدبى وآخر دينى . أى أننا نستطيع أن نتحدث عن الفلسفة الدينية ، بنفس الإمكانية التى نتحدث بها عن الديانة الفلسفية . وهنا نلاحظ كيف أن عنصر الإيمان (وليس الاعتقاد) هو ممكن التداخل بينهما . وقريب من هذا يمكن أن نلاحظه بين الأدب والفلسفة ، فإذا تكلمنا عن الأدب فى الفلسفة ، فنحن هنا نعالج مسألة فى الشكل ، أى مسألة تتعلق بالصياغة . أما إذا قلنا وجه العملة ، فتحدثنا عن الجانب الفلسفى فى الأدب ، فنحن هنا نتحدث عن المضمون . وبين شكل الفلسفة ومضمونها ، يقوم هذا الجدال الدقيق ، الذى يملأ علينا ألا نتعمد إغفال الأفكار والمضامين الفلسفية لأنها مصنوعة فى قوالب أدبية ، كما يملأ علينا ألا ننكر بعض الأشكال الأدبية ، لأنها قائمة على مضامين وأفكار فلسفية .

(١) عبد العزيز صالح ، مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة القديمة ، ص ٩٧ . وقارن :

A. Rosalie David, *The Ancient Egyptians, Religious Beliefs and Practices*, op. cit., p. 79.

(2) Veronica Lons, *Egyptian Mythology*. op. cit., p. 24. Cf: S. Morenz, *Egyptian Religion*, op. cit., pp. 159-161 .

(٣) إميل برترو ، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ ص ٩-١٠ . وقارن أيضا : G. L. Dickinson, *The Greek View of Life* ; Methuen and Co., LTD London, 1941, Pp. 2-8.

وهذا يعنى ، بشكل مباشر ، أننا لانستطيع أن نأخذ مسألة الشكل أو الصياغة معيارا ، وإلا سنضطر - أسفين- إلى استبعاد كل من صاغ فلسفته فى قالب أدبى ، شعرا أو حوارا مسرحيا ، خارج نطاق الفلسفة ؛ بدءا من شعراء المدرسة الإبلية وأفلاطون بمحاوراته كلها ، وانتهاء بسارتر Sartre (١٩٥٠-١٩٨٠) وكامى A. Camus (١٩١٣-١٩٦٠) وجبرايل مارسيل G. Marcel (١٨٨٩-١٩٧٣) ، وغيرهم . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا أخذنا بمعيار المضمون - على أساس من الفصل بين الفلسفة والأدب - سنضطر ، أسفين أيضا ، إلى استبعاد الشوامخ الأدبية العالمية - ملحمة وقصصية ومسرحية - التى قامت على أفكار فلسفية ، من مجال الأدب . وبالتالي سنخرج الكثير من أعمال هوميروس وهزئود وأسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيدس وغيرهم ، فضلا عن دانتي وشكسبير وميلتون وجوته ودستوفسكى ، ومن إليهم .

لانستطيع إذن أن نفصل بين الفلسفة والأدب ، إلا بخسران مبین لجوانب أساسية فيهما معا^(١) . وفى هذا السياق ، فإن المضمين والأفكار الفلسفية التى احتوتها النصوص الدينية والأدبية المصرية ، قميئة أن تنتسب إلى الفلسفة ، دون أى حرج أو تحرز ، فقد كانت هذه النصوص - ولاسيما تلك التى خلفها لنا مفكرو الدولة الوسطى وشكأكها - أدبا ، وأخلاقا ، ودينا ، وفلسفة ، فى آن .

ولم يغب هذا عن فطنة الباحثين والعلماء الموضوعيين ، الذين لفت بعض ثقاتهم أنظارنا ، إلى أن الحوار الفلسفى فى نص (كاره نفسه) ، يعد الأصل البعيد لمحاورات أفلاطون^(٢) .

٦- إن ما قلناه عن الشكل والمضمون فى الأدب والفلسفة والدين ، يصدق أيضا على الأسطورة ، لاسيما بعد الجهود التى بذلها الأنثروبولوجيون والفلاسفة فى تحليل الأسطورة واستكناه أبعادها الفكرية . وفى هذا السياق ، فإن الطابع الفلسفى للأساطير المصرية يعن عن نفسه بوضوح ، حتى إن صراع الخير والشر فى أسطورة إيزيس وأوزوريس - باعتباره الدلالة الفلسفية للأسطورة - أصبح أمرا مفهوما ، ومسلما به بين أوساط علماء المصرات والمفكرين المهتمين بالحضارات القديمة^(٣) .

(١) عقدت فالتيتنا إيفاشيفا فصلاهما عن الاتجاهات الفلسفية فى الأدب المعاصر : انظر :

V. Ivasheva, The Threshold of The Twenty-First Century : The Technological Revolution and Literature. op. cit., Pp. 43- 85.

(٢) جيمس هنرى برستيد ، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ص ٢٦٩

(٣) فرانسوا جريجوار ، المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ص ٦٤ وأنظر أيضا

V. Lons, Egyptian Mythology, op cit , Pp 128-136

٧- إن الأفكار الفلسفية التي تضمنتها النصوص المصرية القديمة ، جديرة بأن تمثل الخطوات الأولى ، التي بدأ بها تاريخ الفلسفة ، والذين يمارون في أولوية الحضارة المصرية ، لحساب الحضارات المجاورة الأخرى ليسوا بأقوى حجة ممن يثبتون الأولوية لمصر عن طريق قرائن تاريخية وأثرية ، على نحو ما نجد في نظرية الانتشارية المصرية ، التي أسسها ودافع عنها كل من "إليوت سميث" وليام بري" و"ريفرز"^(١). وقد أثبتت هذه النظرية أن أهم العناصر المادية والمعنوية للحضارة ، قد نشأت في مصر ، ثم انتشرت منها ، لكي تتحول وتأخذ أشكالاً تناسب البيئات الجديدة . وقد أوقفنا هذه المدرسة على وجود عناصر ثقافية مصرية متناثرة في أرجاء المعمورة : كالأكوام الهرمية في الصين ، والممرات الحجرية والمدافن الصخرية في البرتغال وبريطانيا ، وعبادة الشمس في أمريكا وأستراليا . ومع أن هناك مبالغة قد لا يقرها المنطق في ثانيا النظرية الانتشارية " إلا أن هذا ليس مبرراً لرفض النظرية جملة وتفصيلاً ؛ فالأولى أن نقبل نتائجها ، حين تكون متوافقة مع الأدلة والقرائن المتاحة .

وعلى ضوء ذلك ، أصبح من السهل أن نتتبع انتشار الثقافة المصرية إلى بلد قريب منها هو اليونان ، سواء أكان هذا الانتشار مباشراً ، أو كان عن طريق وسيط ، يتمثل في الحضارة المينوية في كريت^(٢) حيناً ، وفي الحضارة الحيثية وحضارات آسيا الصغرى حيناً آخر ، وفي حضارة الكنعانيين والفينيقيين^(٣) حيناً ثالثاً ، ثم عن طريق الديانة العبرية

(١) إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي ، دار المعارف ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧٢ ، مادة : الانتشارية ، وكذلك مادة : الدائرة الثقافية .

(٢) سير آلن جارينر ، مصر الفراعنة ، ص ١٥٨ .

(٣) صدرت في السنوات الأخيرة دراسة مهمة ، تشير إلى أن الفينيقيين هم الذين نقلوا الحضارة قديماً إلى أمريكا . انظر : الأب إميل إده ، الفينيقيون واكتشاف أمريكا ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٩ . ويعتمد هذا البحث على دراسة نظرية تحليلية ، لأسطورة أطلنطا ، ودراسة تطبيقية في تحليل الآثار ومقارنتها ، غير أن الرأي الشائع ، حسب ما يقرر الانتشاريون ، هو أن مصر هي التي سبقت إلى ذلك . وقد حاول أحد المغامرين الهواة منذ سنوات ، أن يثبت وصول المصريين القدماء إلى أمريكا ، محاولاً عبور الأطلنطا بقارب من البردي . انظر : ثور هايردال ، رحلات رع ، دار المعارف ، سلسلة اقرأ ، القاهرة ١٩٧٢ . ومن المفيد أن نذكر هنا أنه حتى لو صح انتقال الحضارة إلى أمريكا عن طريق الفينيقيين ، فما هو سوى انتقال غير مباشر للحضارة المصرية ، قام فيه الفينيقيون بدور الوسيط .

حيناً رابعاً. (١) وفي كل حين من هذه الأحيان ، كانت الأدلة التاريخية والقرائن الأثرية ، هي مناط الحسم في ترجيح فرض على آخر .

لم يكن لهذا البحث أن يعطى الأمور أكثر من حقها . فهو لم يسعَ إلى أن ينسب للتراث المصرى القديم ، فلسفة ترقى إلى مرتبة المذاهب الفلسفية والأبنية الفكرية التى عرفها اليونان؛ ولكنه أراد فقط أن يبحث عن أصول هذه الأبنية والمذاهب ، التى لم يكن لها أن تنشأ عن العدم.

أما وقد وجدنا هذه الأصول في الفكر المصرى القديم ، فلا يسعنا إلا أن نقر لليونان بإضافاتهم وتطويراتهم العظيمة . نعم لقد وجدوا الأساس مقاما ، وهم في هذا لا فضل لهم، ولكنهم أضافوا إليه لبنة ، بعد لبنة ، حتى أقاموه صرحا ممردا .

لقد كان الصرح وحده هو الظاهر للعيان ، فقلعنا نكون قد أزحنا شيئا من التراب الذى كان يطمس الأساس .

(1) N. Kitaro, Fundamental Problems of Philosophy, op. cit., p. 240.

حيث ينظر المؤلف إلى إله بنى اسرائيل على أنه إله مجاوز للعالم . وقد أثبت أن هذا الإله ليس إلا صورة من إله أخناتون ، نقلها موسى ، الذى كان كاهنا مصرياً . انظر : لويس عوض ، مقدمة في لغة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٣ وما بعدها . وقارن أيضا :

M.I. Potts, Makers of Civilization, Longmans, Green and Co., G.B. 1950. Pp. 6-11.

مصادر البحث ومراجعته (*)

أولاً : الكتب :

(أ) كتب عربية تأليفًا :

- ١ - أحمد أبو زيد : تايلور ، سلسلة نوايغ الفكر الغربى ، العدد (٩) دار المعارف ، القاهرة د . ت.
- ٢ - أحمد أمين : الشرق والغرب ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ٣ - أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوايغ الفكر الغربى ، العدد (٥) دار المعارف ، القاهرة د. ت.
- ٤ - أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٥٤ .
- ٥ - أحمد فؤاد الأهوانى : معانى الفلسفة ، دار إحياء الكتب العربية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦ - أحمد فخرى : مصر الفرعونية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط (٢) القاهرة ١٩٦٠ .
- ٧ - أحمد محمود صبحى : الحضارة الإغريقية .
- ٨ - إسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ١١ - أميرة حلمى مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية (التأمل - الزمان الوعى الجمالى) ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ .
- ١٢ - أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- ١٣ - أميرة حلمى مطر : فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٥ - أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة د. ت .
- ١٧ - أمين سلامة : هسيود الشاعر اليونانى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨ .
- ١٩ - توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ، ط (٢) القاهرة ١٩٦٧ .
- ٢٠ - توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، ط (١) ، القاهرة ١٩٥٣ .

(*) لا تشمل القائمة المثبتة هنا . سائر المراجع التى وردت فى هوامش البحث .

- ٢١- ثروت عكاشة : الفن المصرى (فى جزئين) ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٢
- ٢٢- جمال حمدان : شخصية مصر : دراسة فى عبقرية المكان (فى ثلاثة أجزاء) عالم الكتب . القاهرة ١٩٨٠ .
- ٢٤- حسام محيى الدين الألوسى : بواكير الفلسفة قبل طالبس ، جامعة الكويت ، الكويت ١٩٧٣ .
- ٢٦- حسن شحاته سعفان : أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية ، مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ١٩٥٩ .
- ٣٠- رشيد الناضورى : المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى ، بيروت د.ت .
- ٣٤- زكى نجيب محمود : سقراط المرمى ، فى كتاب : (لماذا نعلم ؟) ترجمة محمد على العريان ، عالم الكتب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين القاهرة ١٩٦٤
- ٣٥- زكى نجيب محمود : الشرق الفنان ، سلسلة المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٧٤
- ٣٩- سامى جبره : مظاهر الفكر عند قدماء المصريين ، فى كتاب (تراث مصر القديمة) ، مجموعة مقالات لجماعة من المفكرين والكتاب ، المقتطف ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٤١- سلامة موسى : تراث مصر الفكرى والفلسفى ، فى كتاب : (تراث مصر القديمة) ، انظر : سامى جبره .
- ٤٢- سليم حسن : مصر القديمة ، ج ٨ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥١ .
- ٤٤- طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر (فى جزئين) ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٤٥- عائد سليمان عارف : مدارس الفن القديم ، دار صادر بيروت ١٩٧٢
- ٤٦- عبد العزيز صالح : التريية والتعليم فى مصر القديمة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٤٧- عبد العزيز صالح : حضارة مصر القديمة وأثارها ج(١) . المطابع الاميرية ، القاهرة . ١٩٦٢
- ٤٨- عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ج(١) . مصر والعراق ، مكتبة الأنجلو المصرية ط(٢) القاهرة ١٩٧٦
- ٤٩- عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى . مكتبة القاهرة الحديثة ، ط(٣) . القاهرة ١٩٥٨
- ٥٠ عبد الغفار مكاوى سافر شاعرة الحب والجمال عند اليونان دار المعارف القاهرة د.ت
- ٥١ عبد القادر حمزة على هامش التاريخ المصرى القديم ج(١) مطابع الشعب القاهرة ١٩٥٧
- ٥٢ عبد اللطيف أحمد على مصر والإمبراطورية الرومانية فى صو. الأوراق البردية دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٥

- ٥٣- عبد المحسن بكير : البيئة والعقيدة وأثرهما في الفن التشكيلي في مصر القديمة . في كتاب (الطابع القومي لفنوننا المعاصرة) بحوث ومقالات لمجموعة من الباحثين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨
- ٥٤- عبد المنعم أبو بكر : أخناتون . سلسلة (المكتبة الثقافية) ، دار القلم ، القاهرة ١٩٩١ .
- ٥٥- عزت قرني : الحكمة الأفلاطونية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٥٦- على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، منشأة المعارف ط (١) ، الإسكندرية ١٩٦٤ .
- ٥٧- على نور : ملامح مصرية في المسرح الإغريقي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة د.ت.
- ٥٨- فؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٥٩- فؤاد محمد شبل : شانكارا : أبو الفلسفة الهندية ، سلسلة (قادة الفكر) ، العدد (٣) الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .
- ٦٠- فراس السواح : مغامرة العقل الأولى : دراسة في الأسطورة ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٦١- فيليب حتى : تاريخ لبنان ، دار الثقافة ، ط (٢) ، بيروت ١٩٧٢ .
- ٦٢- لطفى عبد الوهاب يحيى : اليونان ، دراسة في التاريخ الحضارى ، بيروت ١٩٨٠ .
- ٦٣- محرم كمال : تراث مصر الفني والمعماري ، بحث في كتاب (تراث مصر القديمة) ، انظر . سامي جبره .
- ٦٤- محمد أبو المحاسن : معالم حضارات الشرق الأدنى القديم ، دار الثغر ، الإسكندرية ١٩٦٩
- ٦٥- محمد أنور شكرى : العمارة في مصر القديمة . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- ٦٦- محمد أنور شكرى : الفن المصرى القديم ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٦٧- محمد سليم سالم : البدائع ج (١) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٥ .
- ٦٨- محمد صقر خفاجة ، أساطير اليونان ج (١) ، دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت .
- ٦٩- محمد صقر خفاجة : النقد الأدبي عند اليونان ج (١) ، (من هوميروس إلى أفلاطون) دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت
- ٧٠- محمد كامل عياد : تاريخ اليونان ج (١) . بيروت د.ت
- ٧١- نجيب ميخائيل إبراهيم : مصر والشرق الأدنى ج (١) ، دار المعارف ، ط (٦) ، القاهرة ١٩٦٦

(ب) كتب عربية ترجمة :

- ١- أحمد فخرى : الأهرامات المصرية ، ترجمة أحمد فخرى ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢- إدواردز (أ.أ.س) أهرام مصر ، ترجمة مصطفى أحمد عثمان ومراجعة أحمد فخرى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٩٩) لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣- أرفون (هنرى) : فلسفة العمل ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدنى علما) منشورات عويدات ط (١) ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٤- إرمان (أدولف) : ديانة مصر القديمة : نشأتها وتطورها فى أربعة آلاف سنة ، ترجمة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكرى ، مكتبة مصطفى الباهى الحلبى ، القاهرة د.ت .
- ٥- إرمان (أدولف) : بالاشتراك مع هرمان وانكه - مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، ومحرم كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة د.ت .
- ٧- أفلاطون ، بروتاجوراس : ترجمة ودراسة محمد كمال الدين على يوسف ومراجعة محمد صقر خفاجه ، دار الكاتب العربى القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٨- أفلاطون ، ثياتيتوس : ترجمة أميرة حلمى مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٩- أفلاطون ، طيماوس : ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٦٨ .
- ١٠- أفلاطون ، فايدروس : ترجمة أميرة حلمى مطر ، دار المعارف ، ط (١) ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ١١- أفلاطون ، الفلفس : ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة ، وزارة الثقافة دمشق ، ١٩٧٠ .
- ١٢- إمري (و.ب) : مصر فى العصر العتيق ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٠٣) ، ترجمة راشد محمد نوير ومحمد كمال الدين ، مراجعة عبد المنعم أبو بكر ، نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١٦- أوفسيانيكوف (م.) : موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة باسم السقا ، دار الفارابى ط (٢) ، بيروت ١٩٧٩ .
- ١٧- إيسوب : القصص الحكيم ، ترجمة مصطفى السقا وسعيد جودة السحار ، مكتبة مصر ، ط (٢) القاهرة ١٩٥٩ .
- ١٨- برتليسى (جان) : بحث فى علم الجمال ، ترجمة أنور عبد العزيز ومراجعة نظمي لوقا ، دار نهضة مصر بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٧٠ .

- ١٩- برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين . ترجمة سامى الدروى وعبد الله عبد الدايم . الهيئة المصرية العامة للتأليف ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٢٠- برديائيف (نيكولاى) : العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٢٨٩) ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢١- برستيد (جيمس هنرى) : انتصار الحضارة ، ترجمة أحمد فخرى ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٢٢- برستيد (جيمس هنرى) : تطور الفكر والدين فى مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس ، دار الكرنك ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٢٣- برستيد (جيمس هنرى) : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١-٨) ، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت .
- ٢٤- برى (و. ج) : نمو الحضارة ، ترجمة لويس إسكندر ، مراجعة على أدهم ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٣٣٥) ، مؤسسة روز اليوسف ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٢٥- برييه (إميل) : الحكيم القديم ، فى كتاب : من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث ، ترجمة محمد مندور ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط (٢) ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٦- بلفنش (توماس) : عصر الأساطير : ترجمة رشدى السيسى ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٥٦٤) ، النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٢٧- بلوتارخوس : إيزيس وأوزوريس ، ترجمة حسن صبحى ، مراجعة محمد صقر خفاجة ، القاهرة .
- ٢٨- بندكت (روث) : ألوان من ثقافات الشعوب ، ترجمة عمر الدسوقي ومحمد محمد عبد الرحمن ومحمد مرسى أبو الليل ومراجعة حسن محمد جواهر ، لجنة البيان العربى ، القاهرة . د.ت .
- ٢٩- بوترو (إميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ، ترجمة أحمد فؤاد الالهوانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٣٠- بول (جرى) : انظر : لين .
- ٣١- بيكى (جيمس) : الآثار المصرية فى وادى النيل ج (٢) ، ترجمة شفيق فريد ولبيب حبشى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٩٥) ، سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٣٢- بيكى (جيمس) : مصر القديمة ترجمة مجيب محفوظ القاهرة د ت

- ٣٣- بيورى (ج) : تاريخ حرية الفكر - ترجمة محمد عبد العزيز إسحق، القاهرة ، د.ت .
- ٣٤- تشايلد (جوردون) : التاريخ ، ترجمة عدلى برسوم عبد الملك ، الدار المصرية للكتب ، القاهرة د.ت .
- ٣٥- تشايلد (جوردون) : التطور الاجتماعى ، ترجمة لطفى فطيم ومراجعة كمال الملاخ ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٥٩٩) ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٣٦- تشايلد (جوردون) : ماذا حدث فى التاريخ ؟ ترجمة جورج حداد ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٢) الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣٧- تشيز (ستيوارت) : الدراسة المثلى لنوع الإنسان ، ترجمة محمود إبراهيم الدسوقي ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ١٩٥٣ .
- ٣٨- جاردنر (السيرألن) : مصر الفراعنة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٣٩- جارودى (روجيه) : حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوا ، سلسلة (زدنى علما) ، منشورات عويدات ط(١) بيروت ، باريس ١٩٧٨ .
- ٤٠- جارودى (روجيه) : فكر هيجل ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت د.ت .
- ٤١- جرنى (أ . ر .) : الحيشيون ، ترجمة محمد عبد القادر ومراجعة فيصل الوائلى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٥١) ، مطبوعات البلاغ ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٤٢- جريجوار (فرانسوا) : المذاهب الاخلاقية الكبرى ، ترجمة قتيبة المعروفى ، منشورات عويدات ط(١) بيروت ١٩٧٠ .
- ٤٣- جماعة من الأساتذة السوفييت : مرجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، ومراجعة خضر زكريا ، دار الفكر ط(٣) ، موسكو ١٩٧٩ .
- ٤٤- جيب (السير هاميلتون) : علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى (بالاشتراك مع عادل العوا) ، سلسلة (زدنى علما) منشورات عويدات ط(١) ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٤٥- جيجون (أولف) : المشكلات الكبرى للفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- ٤٦- دريوتون (إتيين) : المسرح المصرى القديم ، ترجمة ثروت عكاشة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٤٧- دياكونوف (أ . م) : وزميله ، جماليات ملحمة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتبة الصياد ط(١) ، بغداد ١٩٧٣ .

- ٤٨- رجمون (دينى دى): الحب والغرب ، ترجمة عمر شخاشيرو ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٢ .
- ٤٩- روينسون (تشارلز الكسندر) : أثينا فى عصر بركليس ، ترجمة أنيس فريحة ، مكتبة لبنان بالاشتراك مع فرانكلين بيروت ١٩٦٦ .
- ٥٠- روز (هـ . ج) : الديانة اليونانية القديمة ، ترجمة رمزى عبده جرجس ومراجعة محمد سليم سالم ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٥٦٩) ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥١- ريد (هريارت) : الفن والمجتمع ، ترجمة فارس مترى ضاهر دار القلم ط(١) ، بيروت ١٩٧٥ .
- ٥٢- سارتون (جورج) : تاريخ العلم ج(١) ، ترجمة مجموعة من الأساتذة ، دار المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ط(٢) ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٥٣- سارتون (جورج): تاريخ العلم والإنسية الجديدة ، ترجمة إسماعيل مظهر ، دار النهضة العربية ، بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٥٤- سارتون (جورج) : الثقافة الغربية فى رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، مكتبة المعارف ط(١) ، بيروت ١٩٥٢ .
- ٥٥- سانتيانا (جورج) : الإحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوى ، ومراجعة زكى نجيب محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة د.ت .
- ٥٦- سانتيانا (جورج) : مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى ، ترجمة نخبة من الأساتذة ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت د.ت .
- ٥٧- ستيس (وولتر) : الزمان والأزل : مقال فى فلسفة الدين ، ترجمة زكريا إبراهيم ومراجعة أحمد فواد الالهوانى ، المؤسسة المصرية ، بيروت ١٩٦٧ .
- ٥٨- سدجريك (هنرى) : المجلد فى تاريخ علم الأخلاق ج(١) ، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى ، دار النشر للثقافة ط(١) ، الإسكندرية ١٩٤٩ .
- ٥٩- سليم حسن ، أبو الهول : تاريخه فى ضوء الكشف الحديثة ، ترجمة جمال الدين سليم ومراجعة أحمد محمد بدوى ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٨٩) ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ١٩٦٨ .
- ٦٠- سوريو (اتيان) : الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصى سلسلة (زدنى علما) ، منشورات عويدات ط(٢) بيروت ١٩٧٤ .
- ٦١- سيجفريد (أندريه) : سيكولوجية بعض الشعوب ، ترجمة غنيم عبدون ومراجعة مصطفى كامل فرده ، دار النهضة العربية ، القاهرة د.ت .

- ٦٢- سيلاييف (نيكولاي) : العمل مصدر للإحساس الجمالي ، بحث في كتاب : (مشكلات علم الجمال الحديث ، قضايا وآفاق) دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ .
- ٦٣- شاتيليه (فرانسوا) : هيجل ، ترجمة جورج صدقنى ، مراجعة الأب فزاد جرجى بريارة ، وزارة الثقافة ط (٢) ، دمشق ١٩٧٦ .
- ٦٤- شار (أندرية) : النقد الجمالي ، ترجمة هنرى زغيب ، سلسلة (زدنى علماء) ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٦٥- شانصوريل (نيون) : تاريخ المسرح ، ترجمة خليل شرف الدين ونعمان أياظة ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٦٦- شورتر (ألن) : الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل إبراهيم ، ومراجعة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٤٩) ، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٦ .
- ٦٧- طاغور (رابندراناث) : سادهاانا أو تحقيق الحياة ، ترجمة محمد طاهر الجبلاوى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة د.ت .
- ٦٨- فارب (بيتر) : بنو الإنسان ، ترجمة زهير الكرمى ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ١٩٨٣ .
- ٦٩- فارتون (بنيامين) : مدينة الإغريق والرومان ، ترجمة أمين تكللا ، القاهرة ، د.ت .
- ٧٠- فرانكفورت (هنرى) : فجر الحضارة فى الشرق الأدنى ، ترجمة ميخائيل قدرى ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٧١- فرانكفورت (هنرى) : وآخرون ، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مراجعة محمود الأمين، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ .
- ٧٢- فركوتيه (جان) : قدماء المصريين والإغريق : بحث فى العلاقات بين الشعبين من أقدم الأزمنة إلى نهاية الدولة الحديثة ، ترجمة محمد على كمال الدين وكمال دسوقي ومراجعة محمد صقر خفاجة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٧٣- فرويد (سيجموند) : موسى والتوحيد ، ترجمة عبد المنعم الحفنى ، القاهرة د.ت .
- ٧٤- فريزر (جيمس) : الغصن الذهبى ج (١) ، أشرف على ترجمته أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .
- ٧٥- فريزر (جيمس) : الفولكلور فى العهد القديم (فى جزئين) ، ترجمة نبيلة إبراهيم ومراجعة حسن ظاها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .

٧٦- فليكرفسكى : أوديب وأختاتون ، ترجمة فاروق فريد ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٧٧- فنكلشتين (سدنى) : الواقعية فى الفن ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ومراجعة يحيى هويدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٧٨- فيشر (إرنست) : ضرورة الفن ، ترجمة أسعد حليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

٧٩- كاسيرر (إرنست) : مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ترجمة إحسان عباس ومراجعة محمد يوسف نجم ، بيروت ١٩٦١ .

٨٠- كريسون (اندره) : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة عبد الحليم محمود ، وأبو بكر زكري ، دار الكتب الحديثة (٢) ، القاهرة د.ت .

٨١- كرير (صموئيل نوح) : أساطير العالم القديم ، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .

٨٢- كرير (صموئيل نوح) : من ألواح سومر ، ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخري ، مكتبة المثنى ببغداد والمخاضى بالقاهرة بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة د.ت .

٨٣- كلركهون (كلاید) : الإنسان فى المرأة ، ترجمة شاکر مصطفى سليم ، المكتبة الأهلية ، بغداد ١٩٦٤ .

٨٤- كويلر (جورج) : نشأة الفنون الإنسانية : دراسة فى تاريخ الأشياء ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٥ .

٨٥- كوليس (جون ستیوارت) : انتصار الشجرة ، ترجمة مروان الجابرى ومراجعة أنیس فريحة ، المؤسسة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٣ .

٨٦- لالو (شارل) : مبادئ علم الجمال ، ترجمة مصطفى ماهر ومراجعة يوسف مراد ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٠ .

٨٧- لكسوف (إيرينا) : الرقص المصرى القديم ، ترجمة محمد جمال الدين مختار ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، القاهرة د.ت .

٨٨- لوبون (جوستاف) : حضارة بابل وآشور ، ترجمة محمود خيرى المحامى ، المطبعة العصرية ، القاهرة ١٩٤٧ .

٨٩- لودفيج (إميل) : النيل : حياة نهر ، ترجمة عادل رعيتر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥١ .

- ٩٠- لوثاقر (هنرى) : فى علم الجمال ، ترجمة محمد عيتانى ، دار المعجم العربى ، بيروت ، د.د .
- ٩١- لوثيقر (جوستاف) : روايات وقصص مصرية من العصر الفرعونى ، ترجمة على حافظ ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (٦٦) مكتبة مصر ، القاهرة د.د .
- ٩٢- ليبس (جولياس أ) أصل الأشياء ، ترجمة سعدية غنيم ، مراجعة مصطفى حبيب ، سلسلة (الألف كتاب) ، العدد (٥٤٠) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٩٣- ليثى - شتراوس (كلود) : العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية ط(١) ، بيروت ١٩٨٢ .
- ٩٤- لينتون (والف) : دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة المصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، صيدا - بيروت - ١٩٦٤ .
- ٩٥- لينين (فلاديمير أ.) : الأدب والفن (فى جزئين) ، ترجمة يوسف حلاق ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧١ .
- ٩٦- ماسون - أووسيل (بول) : الفلسفة فى الشرق ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة د.د .
- ٩٧- مايرز : فجر التاريخ ، ترجمة على عزت الأنصارى ، مركز كتب الشرق الأوسط ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٩٨- مجموعة من العلماء السوفييت : علم الجمال البورجوازي المعاصر ج(١) ، ترجمة فؤاد المرعى ، دار الفجر ، حلب د.د .
- ٩٩- مرى (مجرى) : مصر ومجدها الغابر ، ترجمة محرم كمال ، سلسلة (الألف كتاب) العدد (١٠٠) ، لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ١٠٠- ملاهى (باتريك) : عقدة أوديب فى الأسطورة وعلم النفس ، ترجمة جميل سعيد ومراجعة أحمد زوى ، مكتبة المعارف بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٢ .
- ١٠١- موسكاتى (سباتينو) : المحاضرات السامية القديمة ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، دار الكاتب العربى ، القاهرة د.د .
- ١٠٢- مونتايجو (إشلى) : (محرر) ، الهدائية ، ترجمة محمد عصفور ، سلسلة (عالم المعرفة) ، الكويت ١٩٨٢ .
- ١٠٣- مونتيه (بيير) : الحياة اليومية فى مصر فى عهد الرعامسة ، ترجمة عزيز مرقس منصور ومراجعة عبد الحميد الدواخلى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ .

- ١٠٤- ميسون (كورا) : سقراط : الرجل الذى جروء على السؤال ، ترجمة محمود محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٠٥- نف (إيمرى) : المؤرخون وروح الشعر ، ترجمة وفيق إسكندر مراجعة محمد شفيق غربال ، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦١ .
- ١٠٦- نوبلكور (كريستيان ديروش) : توت عنخ آمون : حياة فرعون ومماته ، ترجمة أحمد رضا ومحمود خليل النحاس ومراجعة أحمد عبد الحميد يوسف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٠٧- نوبلكور (كريستيان ديروش) : الفن المصرى القديم ، ترجمة محمود خليل النحاس ، وأحمد محمد رضا ، مراجعة عبد الحميد زايد ، سلسلة (الالف كتاب) ، مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٠٨- هايت (جلبرت) : جيروت العقل ، ترجمة فؤاد صروف ، دار الثقافة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت د.ت .
- ١٠٩- هايت (جلبرت) : هجرة الأفكار ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، العالمية للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ .
- ١١٠- هايردال (ثور) : رحلات رج ، دار المعارف ، سلسلة (اقرأ) ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١١١- هاويزر (أرنولد) : الفن والمجتمع عبر التاريخ ، ترجمة فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكي ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ١١٢- هوايتهد (ألفرد نورث) : مغامرات الأفكار ، ترجمة أنيس زكى حسن ، مكتبة الحياة بالاشتراك مع فرانكلين ، بيروت ١٩٦٠ .
- ١١٣- هويج (رينيه) : الفن تأويله وسبيله ج(١) ترجمة صلاح برمدا ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٨ .
- ١١٤- هويزنجيا (يوهان) : أعلام وأفكار : نظرات فى التاريخ الثقافى ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ومراجعة زكى نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ١١٥- هيلفش (جوردون) وآخرون : التفكير التأملى ، ترجمة السيد محمد العزاوى و خليل إبراهيم شهاب ومراجعة محمد سليمان شعلان ، دار النهضة العربية بالاشتراك مع فرانكلين ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ١١٦- ويلسون (جون) : مصر ، فى كتاب (ماقبل الفلسفة) ، انظر : فرانكفورت .
- ١١٧- باسبوز (كارل) : مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة محمد فتحي الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ط(١) ، القاهرة ١٩٦٧ .

- 3- Aldred, C. : Egyptian Art in the Days of Pharaohs, Thames & Hudson, London, 1980.
- 4- Aldred, C. : Jewels of The Pharaohs, Thames and Hudson, London 1972.
- 5- Aldred C. : Tutankhamun's Egypt, British Broadcasting Corporation, London 1972.
- 6- Allan, D. J. : The Philosophy of Aristotle, 2nd Edit. Oxford University Press, 1979.
- 7- Aristophanes : Birds, in : The Complete Plays, Edited and Introduced by : Moses Hadas, Bantam Books, U.S.A. 1980.
- 10- Bradlaugh, Charles : Humanity's Gain From Unbelief, Watts & Co., London 1929.
- 11- Budge, E. A. Wallis (Translator) : The Book of the Dead, Bell Publishing Co. N.Y. (?)
- 12- Burke, E. : Selections, The Clarendon Press, Oxford 1947.
- 13- Burnet, John : Early Greek Philosophy, London 1978.
- 14- Campion, G.G. and Smith, G.E. : The Neutral Basis of the Thought, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD, London 1934.
- 15- Cassirer, Ernst : Language and Myth, Trans. by : Susanne Langer, Dover Publications Inc., New York, 1946.
- 16- Childe, Ver Gordon : Progress and Archaeology, Watts & Co. London 1944.
- 17- Clark, R. T. R. : Myth and Symbol in Ancient Egypt, Thames & Hudson, London, 1978.
- 18- Clement, H.A. : The Story of Ancient World, George Harrap, Co. LTD, London 1954.
- 21- Copleston, F.C. : Aquinas, Penguin Books, 1955.
- 22- Corbin, H. : The Concept to Comparative Philisophy, Golgonooze Press, Cambridge 1981.
- 23- Cornford, F. M. : From Religion to Philosophy (A study in The Origins of Western Speculation), The Harvester Press, Sussex 1980.
- 24- Cornford, F.M., : Greek Religious Thought, London 1945.

- 26- Cruse, Amy : Th Book of Myths, George G. Harrap & Co. LTD., London, 1974.
- 27- David, A. Rosalie : The Ancient Egyptians (Religious Beliefs and Practices), Routledge & Kegan Paul, 1982.
- 28- Davis, Henry : Moral and Pastoral Theology, 4th Edit. Cheed & World, London 1945.
- 29- Dickinson, G.L. : The Greek View of Life, Methuen & Co. LTD., London 1941.
- 31- Duyn, Janet Van : The Egyptian Pharaohs and Craftsmen, Cassel & Co. LTD, London 1974.
- 34- Ellis, Havilock : Selected Essays, J.M. Dent & Sons LTD., London 1940.
- 35- Elton, William (Editor) : Aesthetics and Language, Basil Blackwell, Oxford 1970.
- 36- Feibleman, H. W. (translator) : The Triumph of Horus, B.T. Batsford LTD. London 1974.
- 37- Feibleman. J.K. : An Introduction to Peirce's Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London 1960.
- 39- Field, G. C. : The Philosophy of Plato, Oxcord University Press, 2nd Edit. London 1969.
- 40- Finley, M.J. : The Ancient Greeks, Penguin Books, 1981.
- 41- Fisher, The Rt. Hon. H. A.L. : Our New Religion, Watts & Co., London 1933.
- 44- Freeman, K. : Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford 1971.
- 45- Frankel, Hermann :Early Greek Poetry and Philosophy, Trans. From German by : Moses Hadas and J. Willis, Basil Blackwell, Oxford 1975.
- 47- Geach, Peter : God and The Soul, Routledge & Kegan Paul, London 1978.
- 48- Ghirshman, R. : Iran, Penguin Books, 1951 .
- 51- Ginsberg, Moris : The Idea of Progress, London 1953.
- 52- Glover, T.R. : The Ancient World, Penguin Books 1966.

- 53- Gomperz, Theodor : Greek Thinkers (A History of Ancient Philosophy, trans. by L. Magnus, Vol. 1, London 1939.
- 54- Group of Authers : Philosophy East-Philosophy West, London, 1980.
- 55- Grube, G.M.A. : Plato's Thought, The Athlone Press, London 1980 .
- 56- Guthrie, W.K.C. : The Sophists, Cambridge University Press, London 1979.
- 58- Hampshire, Stuart : Spinoza, Penguin Books, 1978.
- 60- Hegel, G.W. : The Philosophy of History, trans. by : J. Sibree, Dover Publications Inc., New York 1955.
- 62- Herzberg, Frederick : Work and The Nature of Man, Staples Press, London 1972.
- 63- Hesiod : Days and Works, In : Hesiod and Theognis, Penguin Books, 1981.
- 64- Hesiod : Theogony, In Hesiod and Theognis.
- 67- Homer ; The Odyssey, Penguin Books, 1975.
- 69- James, T.G.H. : An Introduction to Ancient Egypt, British Museum Publications Limited, London 1969.
- 72- Johnson, Oliver A. (Editor) : Ethics (Seleions from Classical and Contemporary Writers), 4th Edit., Holt, Rinehart and Winston, New York 1978.
- 75- Kitaro, Nishada : Fundamental Problems of Philosophy, Trans. by : David A. Dilworth, Sophia University, Tokyo 1970.
- 82- Lonacharsky, A. : On Literature and Art, Progress Publishers, Moscow, 1973.
- 83- Lons, Veronica, Egyptian Mythology, Paul Hamlyn, U.S.A. 1975.
- 84- Lonrimer, Frank : The Growth of Reason, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, London 1920 .
- 85- Lossky, Nicholas · Hitory of Russian Philosophy, International Universities Press, Inc., New York, 1951
- 87- MacIver, R. M . The Web of Government, Macmillan Co., New York, 1947

- 88- Mackenzie, D.A. : *Egyptian Myth and Legend*, Bell Publishing Company, New York 1978.
- 89- Malebranche, N. : *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, Trans, by Morris Ginsberg, George Allen & Unwin LTD, London 1923.
- 91- Morenz, S. : *Egyptian Religion*, Trans. by : A.E. Keep, Methuen & Co., LTD, London 1973.
- 92- Munitz, Milton K. : *The Ways of Philosophy*, Macmillan Publishing Co. Inc., New York 1979.
- 93- Murray, Gilbert : *Five Stages of Greek Religion*, New York 1954.
- 95- Newby, P. H. : *The Egypt Story (Its Art, Its Monuments, Its People, Its History)*, Abbeville Press, Inc. Publishers, New York ?
- 96- Nowell- Smith, P. H. : *Ethics*, Penguin Books 1959.
- 97- Oakeley, H.D. : *Greek Ethical Thought*, J.M. Dent & Sons LTD. London 1925.
- 99- Onamuno, Miguel : *Perplexities and Paradoxes*, Trans. by : Stuart & Gross, Philosophical Library, New York 1945.
- 100- Parker, Dewitt H. : *The Principles of Aesthetics*, Greenwood Press, U.S.A. 1976.
- 101- Phelps, Vivian : *The Church and Modern Thought*, Watts & Co., London 1931 .
- 102- Phenix, Philip H. : *Intelligible Religion*, Victor Gollancz, London 1954.
- 103- Plato : *Gorgias*, trans. by W. Hamilton, Penguin Books, 1960.
- 104- Plato; *The Laws*, Trans. by : T.J. Saunders, Penguin Books, 1970.
- 106- Pole, William : *The Philosophy of Music*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD. London 1924.
- 107- Polikarov, A. : *Science and Philosophy*, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia 1973.
- 108- Potts, M.L. : *Makers of Civilization*, Longmans, Green & Co., London 1950.

- 109- Przywara, Erich : An Augustine Synthesis, Sheed & Ward, London 1945.
- 110- Raven, J. E. : Plato's Thought In The Making, Cambridge University Press, 1963.
- 111- Renouf, V.A. : Outlines of General History, Macmillan and Co. LTD, London 1910.
- 112- Robin, Leon : Greek Thought and The Origins of Scientific Spirit, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD., London 1928.
- 114- Russell, Bertrand : Human Society in Ethics and Politics, George Allen & Unwin LTD., London 1945 .
- 115- Russell, B : In Praise of Idleness, George Allen & Unwin LTD, London 1942.
- 116- Russell, B : Power (A New - Social Analysis), George Allen & Unwin LTD, London 1939.
- 118- Sadhu, Mouni : Meditation (An outline for Practical Study), Wilskire Book Company, California 1967 .
- 119- Santayana, G. : Reason in Society, Dover Publications Inc., New York 1980 .
- 120- Shorter, A. W. : The Egyptian Gods, Routledge & Kegan Paul, 1981 .
- 123- Smith, G. Elliot : In The Beginning, Watts & Co., 2nd Edit., London 1934.
- 124- Smith, G. Elliot : See : Campion, G. G.
- 125- Sorokin, Pitirim A. : The Ways and Power of Love, The Beacon Press, Boston 1980 .
- 126- Stebbing, Susan : Thinking to Some Purpose, Penguin Books, 1945.
- 127- Stephen, L. : An Agnostic's Apology, Watt's & Co., London, 1937.
- 128- Stewart, David : Exploring The Philosophy of Religion, Prentice-Hall, Inc., U.S.A. 1980.
- 129- Swain, J.E. : A History of World Civilization, McGraw Hill Company, 2nd Edit., U.S.A. 1947
- 130- Taylor, E.A : Plato (The Man and His Work), London 1960.
- 131 Tennant, F R : Philosophical Theology, Cambridge University Press, 1978

- 132 Theognis Elgies, In Hesiod and Theognis. See Hesiod
- 133- Throux, J P Ethics (Theory and Practice), 2nd Edit., Glencos Publishing Co., Inc ,
London 1977
- 134- Tillich, Paul Theology of Culture, London 1978.
- 135- Touny, A. D. and Wenig , Steffen : Sport In Ancient Egypt, Trans. by : J. Becker,
Leipzig, 1969.
- 136- Trethowan, D.I.: Absolute Value, George Allen & Unwin, London 1970.
- 137- Tuckett, Ivor L.L. : The Evidence For The Supernatural (A Critical Study Made With
: "Uncommon Sense"), Watts & Co. London, 1932.
- 138- Ward, Anne : The Adventures in Archaeology , The Hamlyn Publishing Group Limt-
ed, 1977 .
- 139- Warnock, Mary, Ethics Since 1900, Oxford University Press London 1960.
- 140- Wenig, Steffen ; See : Touny, A.D.
- 141- Westermarck, E. : Ethical Relativity, Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co. & LTD.,
London 1932.
- 142- Wheelwright, Philip : The Burning Fountain, Indiana University press, 1972.
- 143- Whiteley, Charles : An Introduction to Metaphysics, The Harvester Press, LTD, Sus-
sex 1977.
- 144- Whyte, A.G. : The Religion of the Open Mind, Watts & Co. London 1942.
- 145- Woolley, Sir L. : Digging up The Past, Penguin Books, 1937.
- 146- Zeller, Edward : Outline of Greek Philosophy, London 1962.

ثانيا : الدوريات :

(أ) بالعربية تأليفاً :

- ٤- زكى محمد حسن : حول وحدة الفن فى التاريخ المصرى ، مجلة كلية الآداب ، العدد (٨) المجلد (١) القاهرة ١٩٤٦
 - ٥- عبد الحميد زايد : خصائص الفن المصرى القديم ، مجلة (عالم الفكر) ، العدد (٤) ، من المجلد (٨) ، الكويت ١٩٧٨ .
 - ٦- عبد الحميد زايد ، المآثر الرياضية فى مصر القديمة ، مجلة (عالم الفكر) ، العدد (٤) ، من المجلد (١٠) الكويت ١٩٨٠ .
 - ٧- عبد العزيز صالح : مداخل الروح وتطوراتها حتى أواخر الدولة القديمة ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ج (١) من المجلد (٢٢) ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٤ .
 - ٨- محمد أنور شكرى ، بين المادية والروحانية فى مصر القديمة ، مجلة كلية الآداب ، العدد (٩) المجلد (٢) ، جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
 - ٩- محمد أنور شكرى : الشخصية فى الفن المصرى القديم ، مجلة كلية الآداب ، المجلد (١) ، القاهرة ١٩٤٦ .
 - ١٠- محمد جمال الدين مختار : وسائل التسلية والترفيه لدى المصريين القدماء ، ضمن : تاريخ الحضارة المصرية ، مجلد (١) ج (٢) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة د.ت .
- (ب) بالعربية ترجمة :
- ١- أرسطو : مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد (٥) ج (١) ، القاهرة ١٩٣٧ .
 - ٢- بورشتيف : تاريخ العلم وعلم النفس الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم ناصيف ، مجلة المعرفة السورية العدد (٢٥٢) ، السنة (٢١) ، دمشق ١٩٨٣ .
 - ٣- ثيوبولد : الخيال وأقوال الفلاسفة ، ترجمة فؤاد كامل مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٨) مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٨ .
 - ٤- سكريابين (مارينا) : الكتابة والأسطورة والخلق فى مصر الفرعونية، ترجمة شحاته آدم محمد ، مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٣٥) ، السنة (١٠) ، مركز مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٧ .
 - ٥- لالومبا (جوزيف) : من العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة ، ترجمة أحمد رضا ، مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٣١) السنة (٩) ، القاهرة ١٩٧٦ .

٦- ملتنسكى (إليزار) : من الأسطورة إلى الفولكلور ، ترجمة أحمد رضا ، مجلة (ديوجين - مصباح الفكر) ، العدد (٤٣) السنة (١٢) ، مطبوعات اليونسكو ، القاهرة ١٩٧٩ .

٧- موكارفسكى (جان) : هل تكون القيمة الجمالية عالمية ؟ ، مجلة (ألف) ، العدد (٣) ، الجامعة الأمريكية القاهرة ١٩٨٣ .

(ج) بالإنجليزية :

1- Badawy, Dr. Alexander : With The Egyptologists, at The 23 rd Congress of Orientalists, Bulletin of The Faculty of Arts, Vol. XVI Pt. II, Cairo University Press, 1955.

2- Steinen, Helmut Von Der : Plato in Egypt, Bulletin of The Faculty of Arts Vol. 15 Pt. 1, Cairo University Press, 1953.

ثالثا : الموسوعات والمعاجم :

(أ) بالعربية وضعاً :

١- إبراهيم مذكور : (مراجع) ، معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .

٢- أحمد فخري : (مشرف) ، بالاشتراك مع جمال الدين مختار ، الموسوعة المصرية ، مجلد (١) ، ج (١) ، القاهرة د.ت .

٣- أمين سلامة : معجم الأعلام في الأساطير الرومانية واليونانية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٥ .

٤- جميل صليبا : المعجم الفلسفى (فى جزئين) ، دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع دار الكتاب المصرى بالقاهرة ، بيروت ١٩٧٨ .

٥- مجدى وهبة : معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٤ .

٦- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ، القاهرة ١٩٧٩ .

٧- محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ .

(ب) بالعربية ترجمه :

١- هولتكرايس (إيكه) : قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة محمد الجوهري ، وحسن الشامى ، دار المعارف ط (١) القاهرة ١٩٧٢ .

٢- كوتريل (ليونارد) : الموسوعة الأثرية العالمية ، ترجمة محمد عبد القادر محمد وزكى إسكندر ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٧ .

(ج) بالإنجليزية :

1- (?) A Dictionary of Ancient Greek Civilization, Methuen & LTD., London 1967

- 2- Edwards : Paul (Editor in Chief), The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, U.S.A. 1967.
- 3- Gould, Julius and Kolb, William L. (Editors) : A Dictionary of The Social Sciences Tavistock Publication, London 1964.
- 4- Lacey, A.R.A : Dictionary of Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- 5- Lurker, Manfred : The Gods and Symbols of Ancient Egypt (An Illustrated Dictionary), Thames & Hudson, 1980.
- 6- Rosenthal : M. and Yudin P. : A Dictionary of Philosophy, Progress Publishers, Moscow 1967.
- 7- Wiener, Philip P. (Editor in Chief) : Dictionary of the History of Ideas (Studies of Selected Pivoted Ideas).

رابعاً : المخطوطات والرسائل الجامعية :

- ١- أمين الخولي : كتاب الخير . (مخطوط محفوظ بمكتبة أسرته) .
- ٢- جلاز (الكونت دي) : محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ، عن المحاضرات التي أُلقيت في العام الجامعي ١٩١٥-١٩١٦ .
- ٣- عبد المنعم أبو بكر : محاضرات في الديانة الفرعونية ، أُلقيت على الفرقة الرابعة بكلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٤- محمد مجدى الجزيري : فلسفة الفن عند إرنست كاسيرر ، رسالة ماجستير ، مخطوطة ، بإشراف أميرة حلمي مطر كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٧٥ .

أعمال أخرى للمؤلف

أولا : دراسات فلسفية :

- المقدس والجميل (بحث فى فلسفة الدين) ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ٢٠٠١م.

ثانيا : دواوين شعر :

- وشم على نهدي فتاة ، دار أسامة ، القاهرة ١٩٧٢ (نقد) .
- سيرة البنفسج، ط (٢) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ضمن كتاب (قصائد البنفسج والزبرجد)، القاهرة ٢٠٠٢م .
- أزل النار فى أبد النور ، دار النديم ، القاهرة ١٩٨٨ (نقد) .
- زمان الزبرجد ، ط ٢ ، ضمن كتاب (قصائد البنفسج والزبرجد) .
- آية جيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢ .
- لانييل إلا النيل ، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٣ .
- بستان السنابل (مختارات) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة ٢٠٠٠م.
- مواقف أبى على وديوان رسائله وبعض أغانيه ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٢م.

تحت الطبع

- حجر الفلاسفة (قصيدة طويلة) ، الهيئة العامة لقصور الثقافة .
- باب الصبايات (ديوان شعر) .
- فكرة القيمة (دراسة فلسفية) .

كتب صدرت عن المؤلف

- ماهية الشعر (قراءات فى شعر حسن طلب) تحرير وتقديم د. سعيد توفيق، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٩م.
- شعر حسن طلب (دراسة فى الإيقاع) د. عزة محمد جدوع، دار ابن سينا) القاهرة ٢٠٠٢م.

رقم الإيداع ٧١٨١ / ٢٠٠٣
التقديم الدولي 1-112-322-977 I.S.B.N.

